28e ANNÉE (3e SÉRIE) — No 26 — 28 JUIN 1906

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*EDITION COMPLÈTE ; *de 10 francs à l'*EDITION PARTIELLE.
Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS

D'UN VIEUX MORALISTE

§ XXXII. — La question des Séminaires

HISTOIRE

3o *De l'Histoire ecclésiastique*

I. — Aux démolisseurs de légendes

Il faut en convenir franchement. L'enseignement de l'histoire ecclésiastique laisse à désirer dans les séminaires, laissait au moins à désirer dans mon temps. Si je suis bien informé, il en est encore ainsi à l'heure présente, à cette nuance près que l'on a cependant, de ci de là, tenté des efforts sérieux pour redonner un peu de vie à cette branche malade, presque morte, de nos programmes.

Au moment de la restauration du culte et des études cléricales en France, on s'est jeté sur le plus pressé, l'instruction sommaire indispensable et la formation générale, avant tout pratique, des jeunes clercs.

Le temps faisait défaut, les aptitudes personnelles aussi, pour essayer mieux. L'histoire est une étude intéressante, mais sans utilisation concrète immédiate au point de vue du ministère pastoral, comme l'astronomie ou l'arpentage. Ainsi en jugeaient nos aînés. Ils ne penseraient plus de même aujourd'hui s'ils voyaient, comme nous, la critique historique tout envahir, bouleverser tout, s'installer partout, et causer même quelques fâcheux dommages à l'Eglise auprès de certains esprits par l'audace inconsidérée des coups qu'elle donne, un peu à tort et à travers, autour d'elle à tout ce qu'elle rencontre.

Il est juste d'ajouter encore, à la décharge de nos prédécesseurs, qu'ils ont, pendant tout le dernier siècle, manqué de bons « instruments » d'histoire ecclésiastique. C'est une rude besogne pour le professeur que de faire soi-même son manuel, de quintessencier proprement, dans un cours à temps exagérément limité, les dix-neuf siècles de la vie de l'Eglise catholique.

Du reste, et c'est là une constatation pénible encore, l'histoire était chez nous un détail si parfaitement accessoire qu'on ne se donnait pas le souci de lui ménager une chaire à part, encore moins de la confier à un titulaire spécialement préparé et compétent.

On revient de cette erreur. Mais plaise à Dieu qu'une réaction inconsidérée ne nous fasse pas tomber dans l'exagération opposée ! Je voudrais tenter aujourd'hui de préciser ce qui paraît être la juste mesure de tendances progressistes, l'exact dosage d'esprit critique et d'esprit traditionnel, qui convient particulièrement à l'étude et à l'enseignement de l'histoire ecclésiastique.

Voici tout d'abord une observation qui pourrait sembler paradoxale à certains critiques, dépouillés de tout scrupule confessionnel. L'histoire religieuse ne doit pas se traiter tout à fait comme une autre histoire quelconque. Sans doute, la loi du fait reste toujours identique à elle-même, quelles que soient les considérations cultuelles qui l'accompagnent. Religieux ou non, son caractère historique relève de la même méthode connue d'analyse, des mêmes règles de logique universelle. C'est vrai ; aussi n'est-ce point du fait ou de sa critique, même pas, à proprement parler, de l'histoire qu'il s'agit présentement, mais de l'historien, d'une catégorie d'historiens au moins, et de certaine fâcheuse *tendance* de leur esprit.

Il y a dans l'Eglise beaucoup de légendes édifiantes, de pieuses traditions, pratiquement sanctionnées par des actes de culte qui sanctifient nombre d'âmes et ne causent de mal à rien ni à personne. Elles ne sont pas toutes critiquement bien fondées sur l'histoire ; on peut très bien le supposer à priori, et nous verrons tout à l'heure qu'il n'y a pas lieu de s'étonner de cette supposition nullement irrévérencieuse dans sa généralité, encore moins de s'en scandaliser.

Si un concours justifié de circonstances amène la critique à sonder les origines d'une vie de saint, d'une « passion » de martyr par exemple, et conclut au caractère apocryphe de la tradition ou

du document qui la soutient, on biffe ce saint du martyrologe, ou lui enlève sa fausse auréole. C'est un accident qui arrive tous les jours en tout ordre de choses humaines. Rien que de normal et de parfaitement correct en tout cela. C'est une constatation dont il peut y avoir à se réjouir ou à s'attrister suivant les cas. Mais qu'importe! Elle s'impose, voilà qui est clair, et le mieux est de l'accepter avec la sereine indifférence d'un homme qui ne se croit ni le droit de fermer les yeux à la lumière, ni le devoir d'attendre le soleil de midi pour voyager à travers les chemins de la vie pratique tels que la bonne Providence les offre à son choix.

Mais, pour être bon critique, parfait historien, est-il donc nécessaire de s'estimer obligé, comme par vocation et goût professionnel distingué, à pourchasser âprement les légendes, toutes les légendes? On trouve cette passion-là chez les ennemis de l'Eglise. En pareil milieu elle est à sa place et s'explique par le secret motif de haine qui l'inspire. Quelle raison excusante peut avoir un historien catholique, un prêtre surtout, de se fourvoyer en semblable compagnie ?

Le démolisseur de légendes répond que l'honorabilité de son métier est suffisamment justifiée par le service qu'il rend au culte de la vérité.

Pardon! Qu'est-ce que cela, le culte de la vérité? Le devoir, pour l'esprit humain, de la révérer, comme rayonnement divin, quand il la rencontre ? C'est juste. Le devoir pour l'homme de lui faire la chasse *per fas et nefas*, partout, toujours, n'importe comment, parce qu'elle est vérité et qu'aucun sacrifice ne compte devant la satisfaction d'en avoir mis au jour une parcelle encore inédite? C'est faux. Regardons-y de plus près.

D'abord, si toutes les vérités ont cela de commun d'être « vérité, » elles se différencient par des caractéristiques infiniment nuancées, qui diversifient profondément leur valeur alimentaire pour l'intelligence, leur contribution à la perfection de la vie, et donc la puissance très relative des motifs que nous avons de les rechercher. Il y a erreur manifeste à mettre par exemple sur le même pied, en tant qu'objets d'enquête critique rationnelle, la vérité sur l'existence de Dieu ou la spiritualité de l'âme, et la vérité sur la durée de l'époque quaternaire ou la constitution de l'anneau de Saturne.

De plus, il y a des vérités utiles, inutiles, nuisibles. Qui peut le nier?

Utiles, toutes celles qui sont susceptibles de se traduire dans une conséquence pratique de perfection plus grande pour l'homme ou l'humanité, et, dans ce champ indéfini, innombrables sont les nuances comparatives d'utilités, depuis les vérités les plus indispensables à la vie, jusqu'à celles dont il n'y a qu'une parcelle infinitésimale de bien à tirer.

Inutiles, en second lieu, les vérités qui ne sont pratiquement « bonnes » par aucun endroit. Si l'on me conteste l'exactitude philosophique d'un pareil langage, parce que toute vérité est bonne par quelque côté, au moins en tant qu'objet et nourriture propre de l'esprit, je dirai alors que j'appelle ces vérités pratiquement inutiles, en ce sens que l'esprit même n'a rien à perdre d'appréciable par le fait de leur absence, bien loin que l'être humain dans son évolution normale individuelle ou spécifique en puisse tirer quelque profit, spéculatif ou moral.

Nuisibles enfin sont les vérités qui, quoique bonnes en soi à l'état isolé, sont cependant, *per accidens*, en raison de certaines circonstances, occasions d'un mal pour l'homme, sans compensation par ailleurs d'aucun bien qui lui fasse un suffisant équilibre. « Toute vérité n'est pas bonne à dire, » dit l'axiome populaire. Il est telle vérité qu'on a le devoir de ne pas apprendre à un enfant, à un malade. Chacun sait et comprend pourquoi il faut, loin de les chercher, fuir les vérités nuisibles.

Même doctrine, par raison inverse, à propos de l'ignorance et de l'erreur. Mauvaises en soi, ces deux ennemies de l'intelligence peuvent se trouver occasionnellement bonnes quant à l'équilibre du bien-être général de l'homme.

Ce sont là des notions de bon sens, pour ainsi dire vulgaire, et par dessus le marché on ne peut plus légitimes et fondées en rigoureuse philosophie critique.

Me sera-t-il permis de demander à nos enragés démolisseurs de légendes pieuses, en vertu de quel droit ils prétendent avoir seuls le privilège de les ignorer, de les fouler aux pieds? S'ils sont mariés et trompés par leur épouse, on aimerait savoir ce que penserait leur « critique » de l'ami qui, par amour pur de la sainte vérité en soi, toujours bonne à chercher et à publier, démolirait la légende de leur parfait bonheur en insérant dans les annales de l'histoire le fait dûment constaté et documenté du mensonge social qui couvre leur honte conjugale ? Toute vérité, simplement parce que vérité, ne vaut donc pas la peine d'être cherchée, ni surtout mise au jour de l'histoire... Et c'est donc parfois une triste et anti-critique profession que celle des démolisseurs de légendes...

S'ils sont catholiques, s'ils sont prêtres, on aimerait savoir par quel principe de raison ou d'honnête conscience ils peuvent justifier à leurs propres yeux la manie, criminelle en vérité, qu'ils ont de mettre en lambeaux la parure de leur mère la sainte Eglise et d'éclairer du plus grand jour possible ses défaillances, les quelques taches inséparables de son humaine condition. Cette parure, le peuple dans un élan d'amoureux enthousiasme l'a parfois faite humainement trop belle. C'est une erreur, sans doute. Se demandent-ils au moins si l'erreur était bonne, et si nuisible est la vérité qu'ils entendent lui substituer ?

S'ils sont simplement des gens de bon sens, on aimerait savoir pourquoi, sans aucune compensation appréciable de bien par ailleurs, ils trouvent très naturel, très critique, très obligatoire et scien-

tifique, d'arracher aux déshérités de la vie la douce erreur qui aide à vivre, l'illusion qui console, la pieuse pratique qui met un peu plus de force et de surnaturel mérite au cœur des simples.

Trêve d'exemples et de littérature ! En toute loyauté de logique je demande quel principe de raison peut légitimer, dans les conditions précises que j'ai pris soin d'indiquer, ce prétendu droit ou devoir d'honorer la vérité en jetant pareil holocauste de victimes humaines sur son autel ? On n'en présentera aucun, parce qu'il n'y en a pas, et je le prouve.

La vie humaine n'est pas seulement « connaissance, » elle est aussi et nécessairement « action. » L'opération volontaire est subordonnée à la direction illuminatrice de l'esprit, c'est vrai. Mais, si pour penser bien l'on doit penser vrai, pour agir *bien* il n'est point nécessaire d'agir *vrai*. Et Dieu merci ! car que deviendrions-nous s'il fallait, pour l'honnêteté pratique de nos déterminations libres, attendre la solution de la controverse spéculative qui plane sur les trois quarts de nos doutes casuistiques, attendre, avant de se décider à agir ou n'agir pas, la vérité objective fulgurante *de licito ?*

Que voulez-vous ! C'est un état de choses providentiel que je n'ai pas inventé, et auquel la critique ne peut rien. C'est un fait qui s'impose à tous, à toute philosophie. D'abord, nous ne savons le tout de rien ; et dans le peu que nous savons les vérités certaines sont rares par rapport à l'innombrable quantité d'opérations pratiques qui doivent au courant de la vie sortir librement de notre volonté, et donc honnêtement. La parfaite honnêteté morale de l'acte humain ne réclame pas la parfaite certitude de vérité dans le jugement de l'esprit qui en est le point de départ.

Faut-il rappeler à des catholiques, avec l'*Imitation*, que nous ne serons point jugés là-haut sur le nombre de vérités que nous aurons connues, mais sur les actions bonnes que nous aurons faites, avec ou sans erreur à leur source ? Le pourfendeur d'une légende pieuse sera damné là où une âme devra son éternel salut aux œuvres méritoires que cette légende lui aura inspirées.

Dans le monde « intellectuel » on a supprimé Dieu. A sa place l'on déifie tantôt la raison, tantôt la liberté, dont on fait, pour l'homme, des *fins en soi*, d'absolue perfection, dans un mouvement prétendu obligatoire de progrès indéfini vers un idéal purement rationaliste. C'est déjà absurde en simple philosophie naturelle. C'est plus qu'absurde, c'est odieux, chez nous, dans le monde où l'on fait profession de croire en Dieu, à son Christ, à son Eglise. Si c'est là que mène le culte de la vérité, ses dévots sont à plaindre et davantage encore les bonnes âmes victimes de leur dévotion.

Il faut en finir avec le mirage de la formule sonore et magique. Toute vérité qui s'offre à l'esprit est digne d'hommage, c'est entendu ; personne ne peut refuser de s'incliner devant la souveraine autorité de son empire. Toute vérité bonne mérite d'être ardemment cherchée et embrassée dans la proportion même du degré de perfectionnement qu'elle apporte à l'homme, à l'humanité dans son ensemble. C'est encore du culte sensé. Le culte fou commence avec la vaine dépense de forces consacrée à la chasse de la vérité inutile, et se consomme dans l'exhibition de la nudité indécente de la vérité nuisible.

Repoussés sur le terrain du culte déraisonnable de la vérité en soi, parfaitement incompatible avec les conditions concrètes de l'intelligence humaine qui n'est, hélas ! pas le moins du monde, en chacun de nous, une « intelligence en soi, » nos iconoclastes se rabattent sur l'argument de l'utilité. Ils voudront bien convenir que je n'omets aucune des justifications possibles de leur étrange hostilité à l'égard des traditions religieuses en général, des traditions pieuses de l'Eglise catholique en particulier. Voici donc ce qu'ils disent :

Nuisible tant qu'on voudra, au point de vue mesquin des vieilles dévotes et pèlerines qu'elle peut scandaliser, ou même de la foi faible des simples qu'elle ébranle, la critique des démolisseurs de légendes pieuses prétend avoir une double utilité par où elle s'estime suffisamment justifiée : 1° elle est utile au moins à celui qui, par la substitution d'une vérité à une erreur, augmente d'une richesse nouvelle le trésor de sa propre intelligence, en augmentant aussi, dès qu'il la publie, le dépôt sacré de l'histoire ; 2° elle est utile encore, et surtout, à l'Eglise toute entière qu'elle met à l'abri des sarcasmes dont ses ennemis ne manqueront pas de l'accabler le jour où ils feront d'eux-mêmes cette besogne d'épuration « légendaire » que les catholiques ont tout avantage à devancer, ne fût-ce que pour montrer à quel point leur amour de la vérité est à la hauteur de la critique indépendante du rationalisme mécréant.

Ad I. — Répétons, puisqu'il le faut, que « la vérité toujours *bonne* parce que *pure*, » même par rapport à un esprit donné, est une formule creuse, on ne peut plus fausse, qui ne se soutient ni en bon sens ni en « critique » philosophique. Bien osé, et souvent bien puni, imprudent en tout cas et donc dans son tort, le critique qui ne redoute à priori les contre-coups occasionnels fâcheux d'aucune apparition de vérité nouvelle dans son esprit. Il dit à cela : Tant pis ! Et c'est justement ce que je lui reproche ; car ce « tant pis » le mène à l'abîme, ruine sa foi, trouble l'équilibre de sa moralité, lui fait perdre le chemin de sa fin dernière. Puisqu'il a conscience de ces ruines possibles chez les autres, de quel droit et par quelle exception de privilège s'en estime-t-il garanti pour son propre compte ? Toutes les curiosités sont dans l'instinct de la nature. Toutes ne sont pas, à cause de cela, permises... Il en est qui sont en fait fort nuisibles, même en matière de « vérités pures, » même pour le critique le mieux trempé. Donc...

Je mets dans le même sac le trésor du critique

et le « dépôt sacré » de l'histoire. Encore des mots à effet, pleins de sonorité, vides de sens commun! Mais, mon bon ami, si c'est bien d'être riche, cela peut être mal de chercher à le devenir trop. J'admets, grand Dieu! comme vous, que la plus petite parcelle de vérité est en soi incomparablement richesse plus précieuse pour votre intelligence qu'un billet de mille pour votre caisse. Et après? S'ensuit-il que le billet de mille ne sera pas occasionnellement le malheur de votre vie, comme le rayon nouveau de lumière la douleur de votre œil blessé? Billet de mille *en soi*, lumière *en soi*, choses excellentes! Je vous crois! Mais l'un et l'autre, chez vous, au prix de ces moyens, à cette heure et dans ces dispositions subjectives où fatalement vous allez en souffrir, ce n'est plus cela du tout! L'excellence *en soi* est un mal *en vous*. Quant à la chimère du sacrifice de tout, de sa fin dernière même, au culte idolâtrique de la *vérité en soi*, n'en parlons plus. Son compte a été réglé plus haut.

Du trésor sacré de l'histoire, voici ce que je me permets de penser. Dans le temps où ce trésor n'existait pas encore, aussi riche qu'aujourd'hui, nos aïeux fournissaient tout de même, le plus critiquement du monde, leur carrière normale ici-bas, pour arriver, au bout, à l'éternelle béatitude. D'où l'on peut conclure que la pauvreté relative du trésor n'empêche point l'homme ni l'humanité de vivre, et de *bien* vivre, et que l'augmentation de sa richesse historique de demain n'importe pas à la bonne marche nécessaire et suffisante de ses affaires d'aujourd'hui.

Notez encore que s'il y a de jolis billets de banque dans le coffre-fort de l'histoire, on y trouve aussi pas mal de gros sous de billon. Un sou est un sou, je le sais; mais enfin, un sou n'est qu'un sou et, comme dit l'Auvergnat, si ce n'est pas sale cela tient de la place, beaucoup plus de place qu'il ne faudrait. J'ai connu un brave maniaque qui a passé, je crois, les deux tiers de son existence à fouiller les archives passées et présentes, publiques et privées, tous les papiers d'Etat ou de familles, toutes les annales sérieuses et tous les romans, tous les recoins de la vie militaire, agricole, sportive, et cela pour publier dans une petite revue locale l'histoire des chiens célèbres, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. Comme je m'étonnais de lui voir dépenser tant de labeur pour un si mince résultat, il me jeta, lui aussi, à la figure la formule sacrosainte : « On ne perd pas son temps, me dit-il, quand on enrichit le trésor de l'histoire. »

Franchement, voilà, pour augmenter un capital cent fois millionnaire, une aumône de quelques centimes un peu ridicule! Sans contester la petite valeur en soi de ce même billon, ni la bonne intention du donateur, il est permis de trouver que la disproportion est tout de même trop forte et trop folle entre cet enrichissement piteux et la dépense énorme de travail humain qu'il a coûté.

Tous les curieux d'antiquités n'ont pas le goût de collectionner, pour en faire cadeau au musée de l'histoire, des noms de chiens ou des boutons de culottes. Pour être prise au sérieux, ma réponse doit viser plus haut et plus loin que ces mesquines hypothèses. Nombreux sont les critiques d'histoire qui estiment à son prix la valeur de leur travail et lui donnent, dans l'intérêt général de l'histoire, un but un peu plus relevé, à portée plus intelligente. Voici ce que je réponds respectueusement à ceux-là :

Le sacrifice que l'individu fait de son temps, de ses intérêts, de toute sa personne au bien commun est chose vertueuse, admirable, on ne peut plus catholique. C'est une des formes les plus recommandables de la charité. Arrive que pourra de ma vie, se dit le brave qui se jette à l'eau, pourvu que je sauve celle de mon prochain, qui se noie! Arrière donc la morale égoïste des inconvénients personnels que l'historien peut avoir à souffrir par le fait de ses enquêtes, arrière même la peur d'y sacrifier ses intérêts les plus chers, pourvu qu'il offre à ses frères, à l'humanité, le service qui les rendra, eux, meilleurs ou plus heureux, pourvu qu'il augmente, au profit du genre humain, présent ou futur, le trésor sacré de l'histoire!

Voilà du beau sentiment, de la poésie séduisante... Mais quelle sagesse boiteuse, quel contre bon sens et quelle philosophie à l'envers! Personne, entendez-vous? n'a le droit de sacrifier *à qui* et *à quoi que ce soit* le souci personnel de sa *conscience* et de sa *fin dernière*. La charité a ses nuances d'obligation, ses degrés restrictifs de dévouement, sa loi enfin raisonnablement distributive de droits et de devoirs par rapport à autrui, qui tantôt permet et tantôt prohibe de façon absolue certains faux héroïsmes.

Qu'est-ce que cette mentalité critique nouvelle qui se montre disposée à immoler la foi et le salut éternel à un « bien commun » étranger quelconque, à l'enrichissement, aussi abstrait que problématique, du trésor futur de l'histoire? J'ai dit *immolation*. Celle-là est-elle assez antichrétienne, déraisonnable et stupide, comme anéantissement de la personne humaine dans je ne sais quel nirwâna idéal, d'où nos ennemis espèrent bien faire surgir un jour l'universel triomphe de la raison sur toutes les « superstitions » confessionnelles? Il n'est point de gain historique qui puisse compenser la perte de la foi dans une âme. Si cette observation, cher historien catholique et ami, n'a peut-être point d'utilité pratique pour vous, qui êtes suffisamment averti et trempé, retenez-la bien cependant, et faites-en votre première règle de langage et de conduite, ne fût-ce que par simple charité, normale celle-là, pour les simples qui vous entourent. Le trésor de l'histoire, encore une fois, n'est pas un Moloch auquel l'humanité doive à priori tant de sacrifices, tous les sacrifices sans exception, y compris celui du trésor intangible, inaliénable, de la

personnalité humaine, de sa conscience et de sa fin dernière.

Le trésor de l'histoire est ce qu'il peut et doit être d'après une loi providentielle de circonstances, à la fois matérielles et humaines, qui règle la marche progressive de son légitime accroissement pour le bien des hommes, et dont personne en particulier n'a à l'avance de façon absolue exclusive ni le secret, ni la charge. Ce trésor général sera demain tout ce qu'il pourra être, c'est-à-dire, comme hier, une *résultante*, et non point une *cause* déterminante à priori de concours individuels, dont la règle morale directrice est, de tout bon sens, antérieure et supérieure au souci des richesses abstraites de l'histoire *en soi*.

Ad II. — Il est très vrai que l'Eglise peut errer dans la pratique de son culte ; très vrai aussi, que la constatation de ses erreurs fait scandale dans un certain monde ; très vrai enfin qu'éviter le scandale est en règle générale une œuvre bonne. Sur quoi, cependant, l'on doit observer 1° qu'il y a scandale et scandale, et 2° que personne plus que l'Eglise elle-même n'a qualité pour aviser à la défense de ses intérêts.

Du scandale des braves gens, des humbles, nous parlerons tout à l'heure, en montrant comment une loyale et haute formation de conscience peut aisément le prévenir. L'autre, le scandale des pharisiens, des impies, de nos ennemis, ne mérite pas qu'on se donne beaucoup la peine de l'éviter ; c'est de la morale élémentaire. Que gagne-t-on à la surenchère qui nous fait dépasser le zèle de ces gens-là à trouver le plus de taches possible à la robe de l'Eglise ? Je mets à dessein les choses au pis, et veux bien, pour l'unique besoin de raisonner, supposer nombreuses — pure hypothèse ! — les erreurs historiques qui ont pu servir de point de départ à maints détails pratiques de la discipline et du culte catholique. Veut-on me dire où sera la différence de l'impression produite et des sottes inductions qu'on ne manquera pas d'en tirer chez nos adversaires, suivant que ces erreurs auront été mises au jour par eux-mêmes ou par nous ?

Il faut éviter, dit-on, de laisser croire que les catholiques s'en désintéressent ou les cachent parce qu'ils ont intérêt à le faire, parce que chaque légende supprimée enlève quelque chose à la solidité de leur Eglise.

Réponse. On a toujours intérêt à ne point trahir ses amis, ses parents, donc à ne point s'enquérir de leurs tares, par tendance de curiosité malsaine, pour les publier le plus tôt possible, de crainte d'être devancé par des voisins méchants dans cette triste besogne. C'est assez de constater le mal quand sa révélation s'impose, de le rechercher quand il y a des raisons majeures de le faire ; et parmi ces raisons majeures, très possibles, qui osera mettre le culte de la vérité pure ou le besoin de faire ostentation de clairvoyance et de se montrer aussi adroit fureteur des turpitudes d'autrui, justicier de ses méfaits aussi audacieux que les professionnels du dénigrement inspiré par la haine ?

Pense-t-on vraiment que la solidité de l'Eglise ait quelque chose à gagner dans l'esprit de nos adversaires, parce que nous aurons de nos propres mains démoli un pèlerinage de plus, essayé, par quelque nouveau et spontané sacrifice d'une pieuse légende populaire, d'apaiser leur hostilité à notre endroit ? Illusion, hélas ! trop confirmée par l'expérience de tous les jours...

Mettons cependant qu'il en puisse être ainsi parfois. Il reste à se demander si la conquête d'une sympathie isolée en pareil milieu vaut d'être achetée au prix du trouble et du mal pratique grave causé à leurs frères et amis, les fils dévoués de l'Eglise, par les démolisseurs de légendes, auxquels j'ai assez dit déjà en quoi ils se montrent mal instruits des devoirs de la charité dans ses rapports pratiques avec les droits abstraits de la vérité pure.

Au surplus, que ne s'en rapportent-ils, en tout cela, à l'avis de l'Eglise qui a sans doute compétence pour savoir, infiniment mieux qu'eux, ce qui convient pour la protection, de sa vie d'abord, et de tous les intérêts dont par mission divine elle a la garde ? Sa manière n'est point la leur. C'est de quoi les faire réfléchir, pour peu qu'ils soient sincères catholiques et souhaitent le rester. Elle s'estime mal servie par ce zèle indiscret, par tous les zèles indiscrets analogues, qui révèlent, au fond, plus de souci de plaire à ses ennemis que de faire du bien à ses enfants. Les critiques dont je parle ne l'entendent pas ainsi ; ils trouvent qu'elle se trompe et qu'elle a d'autant plus à gagner qu'elle se sera, toute la première, montrée plus ardente, non pas dans l'amour prudent de la vérité qui a pu lui suffire jusqu'ici, mais dans le culte abstrait et absurde de la pure vérité *en soi*, qui est l'idole de la pensée rationaliste anti-catholique. L'Eglise pense tout autrement, et la saine philosophie, et le simple bon sens aussi. Nous l'avons suffisamment démontré. Restons-en là. Le lecteur saura conclure.

Je rappelle, pour éviter toute méprise, que j'ai visé dans tout ce qui précède, le faux esprit, la fausse tendance critique de certains historiens, parmi les nôtres, qui se sont fait comme une sorte de spécialité de jeter publiquement la suspicion sur toutes les traditions, légendes et pratiques pieuses dont les origines historiques ne sont pas authentifiées par des certificats en bonne forme documentaire. On ne m'imputera pas, je pense, la sottise d'englober dans cette désagréable et irritante catégorie les historiens sérieux, impeccables critiques, qui honorent autant l'Eglise par la sagesse de leur raison que par la sincérité de leur foi catholique. A ceux-là j'emprunte et je dédie les considérations qui vont suivre.

Tout homme, toute société commence par *vivre de traditions* et, très souvent, ne vit que de traditions. Ceci est plus vrai encore des sociétés reli-

gieuses. On ne conserve, des choses qui passent, que ce que l'on a intérêt à conserver, que ce qui est précieux, susceptible de durer, *nécessaire* ou *utile* dans la persistance de sa continuité à travers la succession des temps. Tout cela convient très particulièrement aux traditions religieuses. Si l'intelligence est le centre d'attraction vers lequel converge tout le labeur humain spéculatif des illuminations de la vérité, la conscience est le pivot autour duquel gravite la vie pratique humaine tout entière. Là est le point de départ et le mouvement régulateur de tout ce qui fait la force, l'honnêteté, l'espérance, toutes les vertus enfin et la consolation de la vie.

Aussi n'est-il point surprenant que, de tout temps, dans toutes les religions, les peuples se soient pour ainsi dire cramponnés avec une âpre énergie à l'idée religieuse et à ses expressions traditionnelles concrètes, comme à ce qu'il y a pratiquement de plus indispensable et de meilleur dans la pauvre existence d'ici-bas.

A ce sentiment instinctif vient s'ajouter tout ce qu'impose de révérence à l'esprit de l'homme le caractère d'autorité transcendant — vrai ou faux peu importe, pour le moment ! — mais réel et impérieux toujours, qui ne permet ni de discuter critiquement la tradition religieuse ni de se soustraire aux conséquences pratiques qu'elle comporte.

Disons enfin, pour avoir sous la main tous les éléments de résolution du problème, que la puissance même du sentiment religieux devait être et a été, pour les conducteurs de peuples, pour certains habiles, une forte tentation de l'exploiter à leur profit, d'où mélange à craindre de pures traditions historiques originelles avec l'apport frelaté dû, dans la suite, à l'intervention intéressée d'éléments historiquement inauthentiques.

Il est entendu que nous laissons de côté ici toute considération *doctrinale* pour nous en tenir au seul sujet qui est en cause, exclusivement au point de vue *historique*. Nous ne visons donc pas les traditions dogmatiques, mais seulement les traditions cultuelles pratiques en tant qu'échos d'un fait historique dont elles prétendent avoir apporté le témoignage fidèle juqu'à nous. Que ce fait historique primitif ait été lui-même l'expression d'une erreur ou d'une vérité théorique, peu nous importe encore ! Il ne s'agit point de démontrer la vérité exclusive de la religion chrétienne, ni, par là-même, la fausseté doctrinale de toutes les autres. Le problème à résoudre est celui-ci : Quelle créance, au point de vue de la critique historique, méritent les traditions religieuses catholiques dont les origines historiques ne sont point appuyées sur des témoignages documentaires ? — Quand cette première question sera résolue, nous verrons à préciser l'attitude qu'il convient au catholique de prendre vis-à-vis des prétentions et des œuvres de la critique historique du jour.

Des réflexions préliminaires que nous rappelions tout à l'heure, il résulte logiquement que de toutes les transmissions traditionnelles, celles qui sont religieuses présentent ce double caractère d'être à la fois les plus tenaces et par là-même critiquement les plus sûres. Même en faisant la part très large aux interventions indiscrètes, extra-historiques, il reste toujours que la vie d'une société étant chose *continue*, la tradition religieuse, en raison de son importance pratique, participe à cette continuité, et que sa brusque apparition, suppression, ou altération profonde, est, en bonne règle de présomption, critiquement inadmissible, sauf, bien entendu, circonstances particulières, de troubles sociaux par exemple, de dispersion, de révolution, etc., où, le principe de continuité historique cessant d'avoir sa légitime application, la voie se trouverait grande ouverte à toutes les hypothèses du doute.

Arrivons maintenant à l'Eglise. Seul, son cas nous intéresse et vaut la peine d'être analysé. Elle a pour elle l'avantage d'être *une, sainte, catholique, apostolique, infaillible*, d'avoir donc la plus absolue vérité doctrinale à ses origines. De plus, elle est relativement *récente*, par rapport aux religions antiques qui nous ont à peine laissé des vestiges de leurs traditions. Aucune vie sociale sur la terre ne présente à la fois une plus parfaite *continuité*, un plus puissant principe d'autorité *conservatrice*, une *pénétration* plus profonde dans la vie des peuples, une plus intime cohésion avec leur *évolution* civile.

Si ce n'est pas là, en principe, une garantie de la sincérité historique de ses traditions, au moins des traditions qui intéressent l'ensemble de son corps social, il faut renoncer à toute critique, autant dire à toute logique.

Quittons ces généralités. Aussi bien n'est-ce point sur les grandes traditions que porte la suspicion de la critique. Celles-là, d'ailleurs, ont presque toujours la bonne fortune de n'être point isolées de tout appui documentaire. Mais les traditions pieuses particulières, les passions de martyrs et légendes de saints, les pèlerinages et dévotions de détail qui ne sont que traditions pures, sans le visa d'une publicité universelle et constante, sans référence aucune aux témoignages documentaires ? Que penser de tout cela ?

Il faut penser de tout cela ce que *la critique* ordonne d'en penser, à savoir :

1° Que la fausseté ne peut être à priori qu'exceptionnelle, en raison du caractère *religieux, catholique, social* et *continu* de la tradition;

2° Que l'exception du doute devient rationnelle et permise quand les quatre notes font défaut et dans la mesure où, après enquête, on s'est démontré leur absence ;

3° Que, pour une tradition à caractères douteux, il ne faut jamais englober à priori dans la même suspicion la substance d'un fait et les accessoires du décor où il est présenté, l'existence d'un saint et sa légende, le supplice d'un martyr et le détail de sa passion. On voit assez, en matière de traditions religieuses, quelles raisons peuvent militer

pour la transmission exacte du fait, d'un fait grave surtout, et public, sous l'écorce plus ou moins altérée d'une longue série de narrations populaires ;

4o Que, surtout en matière de traditions religieuses et pour les raisons que nous avons dites, l'*argument négatif*, tiré du silence des documents, n'a pas de valeur critique par lui-même pour infirmer *par présomption* l'historicité originale d'un fait dont le souvenir nous a été conservé par le véhicule traditionnel ; il est d'ailleurs entendu que nous avons en vue ici l'argument « strictement négatif, » et non pas celui qui, sous une apparence négative ou, si l'on veut, à propos d'une absence de documents, prouve *par des raisons positives* l'impossibilité de ce silence dans une hypothèse donnée, et conclut positivement en conséquence ;

5o Que, la vie conservatrice et d'autorité étant, plus qu'en aucune autre société, même religieuse, la caractéristique propre de la société chrétienne, il est tout naturel d'y trouver beaucoup d'éléments purement traditionnels, et très critique de les traiter avec respect, en raison de l'influence pénétrante des « notes » générales de l'Eglise sur les milieux particuliers dûment animés de la vie organique de l'ensemble.

Mais tout cela n'empêche point les erreurs de détail que la critique peut avoir à relever dans l'histoire traditionnelle du culte catholique. L'heure est venue de préciser, avec une absolue netteté, l'attitude qui convient alors à l'Eglise et à tous ses enfants devant les prétentions et les œuvres de la critique historique contemporaine.

II. — L'Eglise et la critique historique

L'Eglise est une société divino-humaine : *divine* par son institution originelle, son dogme et son infaillibilité doctrinale, la charpente essentielle de son organisme hiérarchique, les règles disciplinaires fondamentales, universelles, nécessaires à son existence et à sa fin; *humaine,* quoique investie encore d'une autorité pratique surnaturelle, pour tout ce qui intéresse la vie du corps ecclésiastique dans son ensemble; plus humaine enfin, tout à fait même, en tout ce qui concerne l'autonomie relative et la vie propre, *locale* dirions-nous bien, des mille parties infimes dont elle se compose.

Autre chose donc est la personnalité morale de l'Eglise universelle, concrètement représentée dans la primauté apostolique, autre chose les *églises particulières,* les groupements ethniques ou géographiques d'ordre inférieur, tantôt considérables, tantôt limités, réduits parfois presque à l'unité individuelle, dans leur expansion de continuité à travers le temps et l'espace.

Notons, en second lieu, que la fin propre de l'Eglise est une fin surnaturelle, qui n'englobe indirectement dans l'orbite de son magistère doctrinal et de son autorité de gouvernement les éléments d'ordre naturel qu'autant que ceux-ci entrent en contact avec l'une ou l'autre.

Il est bon enfin de rappeler la différence qui sépare un dogme d'une pratique cultuelle. Le dogme est l'aliment propre de l'esprit, la pratique celui de la volonté. L'un appartient à l'ordre de la connaissance intellectuelle sous sa forme de vérité à portée abstraite et universelle, l'autre est du domaine de l'action. Or, nous l'avons soigneusement bien expliqué, si l'erreur est incompatible avec la nature du dogme dont l'essence même est d'être « vérité », l'œuvre humaine de culte peut rester prudente, bonne, surnaturellement méritoire, malgré l'erreur de bonne foi qui est à son point de départ.

Ceci posé, parlons d'abord de l'Eglise générale et répondons à cette question : « L'Eglise est-elle infaillible en matière historique ? »

Non, évidemment, pas plus qu'en matière géométrique, physique, chimique, etc., ou toute autre matière *naturelle* quelconque. Ainsi posée, la question doit être résolue par la négative.

Oui, évidemment, si sur un point contingent en particulier, l'historicité d'un fait, naturel en soi, se trouve si intimement liée à la révélation et au dogme, ou à un fait d'ordre surnaturel, que la vérité de l'un implique nécessairement la vérité de l'autre. C'est ainsi, par exemple, que les faits historiques de l'existence de Jésus-Christ, de Marie, de Joseph, et tous autres intéressant la réalité concrète de l'Incarnation rédemptrice sont en même temps matière d'histoire et objets d'infaillibilité. A un degré un peu plus indirect et éloigné, il en est de même de tous les faits de l'histoire que des circonstances occasionnelles d'autorité surnaturelle font pénétrer dans la sphère où l'Eglise exerce de plein droit son infaillible magistère doctrinal pour la défense et l'interprétation authentique du dépôt de la foi révélée.

Ces faits, à tout prendre, sont plutôt rares, et dans l'Ancien Testament surtout, beaucoup plus rares qu'on ne se l'imagine, en ce sens que, en dehors de la question de l'inspiration, l'histoire sainte ancienne importe beaucoup moins dans tous ses détails au trésor dogmatique de la Loi Nouvelle que l'histoire des âges contemporains de l'Eglise depuis vingt siècles.

Il est donc faux, ainsi que certains critiques catholiques l'ont plus ou moins timidement donné à entendre en ces derniers temps, que l'histoire ne relève jamais et en rien du magistère de l'Eglise, comme il serait faux aussi d'attribuer à l'Eglise, en vertu de sa mission surnaturelle, le rôle de professeur normal infaillible à priori ès-sciences historiques, pour tout fait d'histoire quelconque.

Mais, dit-on, si l'Eglise a tout pouvoir de « construire » ses dogmes comme elle l'entend, elle ne peut rien sur l'existence physique des choses. Un fait est ou n'est pas. Il s'impose par sa réalité propre, à l'avance, au croyant aussi bien qu'au critique. Il est antérieur et supérieur à toute intervention d'autorité quelconque. Que peut faire

à cela l'Eglise, et en quoi peut-on dire que le fait historique est subordonné à son autorité ? D'une volonté humaine susceptible de se plier à ses ordres, cela se comprend. L'existence d'un fait se plie-t-elle à une volonté, fût-ce la volonté de Dieu lui-même ?...

Et là-dessus l'on écarte dédaigneusement l'Eglise de tout contact avec l'histoire. On sait la suite et quelles tristes conséquences pratiques ont tirées de ce faux raisonnement certains critiques tout récents, parmi les nôtres, en matière d'exégèse biblique et d'histoire des dogmes.

Réponse. On fait une confusion grossière de la *réalité* du fait avec la *connaissance* que nous en pouvons avoir. Personne, sans doute, n'a jamais prêté à l'Eglise cette absurde prétention d'attribuer à son infaillibilité le pouvoir fantastique de créer un fait quand elle en a besoin, de le faire rentrer dans le néant quand il la gêne. Dieu lui-même, tout-puissant, n'a pas à sa disposition pareille baguette magique. Eh ! oui, un fait est un fait, et, quand il a existé, il est de toute impossibilité que rien soit, par voie d'autorité ou puissance quelconque, changé à son existence, à tous les modes de son existence, tels qu'ils ont existé.

Mais la question *n'est pas là* du tout. Le fait en soi, dans sa réalité actuelle et vécue, est *passé ;* il est dans le néant, devenu zéro absolu d'existence. Personne ne peut plus directement le toucher, le voir, l'atteindre, le saisir. Il s'agit donc de savoir comment nous pouvons en avoir tout de même connaissance, par quelle voie nous pouvons arriver à l'affirmer ou à le nier avec certitude. Une seule nous est ouverte. Il n'y en a pas deux. C'est la voie du témoignage, donc en définitive, la voie d'autorité, tout témoignage, naturel ou humain, traditionnel ou documentaire, étant en dernière analyse une *déposition* qui parle au nom du fait absent, qui le raconte, qui en suggère une connaissance indirecte dans laquelle l'existence du fait est finalement affirmée ou niée avec l'exact degré de certitude que peut critiquement fournir le témoin.

Je demande maintenant, pour un fait passé x : Dieu le *connaît-il* infailliblement ? Oui. Dieu peut-il nous communiquer sa connaissance ? Oui. Dieu peut-il nous faire cette communication par l'intermédiaire officiel de la déclaration authentique de son Eglise ? Oui.

Eh bien, alors ? Où sont les impossibilités métaphysiques, en tout ceci, pour un catholique qui admet 1° l'existence de Dieu et de sa révélation, 2° le caractère divin de l'Eglise et l'autorité de son magistère infaillible, 3° l'infaillibilité de ses déclarations en matière temporelle indirectement liée au dogme ? Comment prouverait-on que pour un fait d'histoire il n'y a qu'un témoignage qui vaille, le témoignage de la critique humaine, et que celui de Dieu ne vaut rien ?

Mais enfin, dit-on encore, si la critique vient à démontrer faux un fait d'histoire affirmé vrai par le magistère infaillible, qu'arrivera-t-il ?...

Il n'arrivera rien du tout, bonnes gens, absolument rien ! Merci de cette dernière objection, qui montre enfin le bout de l'oreille, le vrai, celui-là. Hypothèse absurde, logiquement contradictoire, cher critique ! Il est *de toute impossibilité* qu'un fait soit vrai et faux à la fois, vrai par affirmation d'autorité divine, faux par négation de critique humaine évidente. *Veritas veritati non opponitur.* C'est le même Dieu qui est source de vérité par la révélation et par la raison. Le conflit n'est pas concevable. S'il y en a apparence — très possible, — c'est, ou bien parce qu'on a trop forcé la note de certitude du côté humain, ou bien parce qu'on a mis, du côté divin, l'infaillibilité là où elle n'était pas.

Entendons-nous bien. Je ne dis pas du tout que si la critique avance, l'infaillibilité en sera quitte pour reculer. Blasphème et hérésie formelle ! Je veux dire que la critique humaine s'illusionne, s'est très souvent illusionnée, dans sa manière d'interpréter, de façon inexacte, les manifestations irréformables de l'autorité ecclésiastique. Le magistère infaillible lui ne bouge pas. Ce qui peut bouger, c'est l'appréciation, en deçà ou au delà, qu'en a le peuple. Mais, prenez une déclaration de l'Eglise bien authentique, bien infaillible, à propos d'un fait historique : je dis qu'alors le problème est résolu. Aucune critique humaine, jamais, ne pourra, au nom de la raison, s'inscrire en faux.

Que si vous prétendez, même dans ce cas-là, réserver les droits éventuels de la critique, c'est que vous n'avez pas la foi, vous n'êtes pas catholique, vous n'admettez pas l'infaillibilité du magistère ecclésiastique, soit parce que vous refusez de l'entendre là où il a le plein droit de parler, soit parce que vous tenez ses déclarations pour sujettes à erreur, réformables, soumises à une révision en appel devant le *tribunal suprême de la raison*, ce qui est proprement nier toute l'économie de la révélation et de la foi.

J'ai dit que l'exercice du magistère sur les faits d'histoire était relativement rare, pour cette raison que le magistère a surtout un rôle et un objet doctrinal, donc de principes, avec lequel les contingences historiques n'ont que des relations de passage peu fréquentes. Liberté donc est laissée à la critique d'explorer à sa guise, par ses propres moyens, le champ infiniment vaste où l'autorité surnaturelle de l'Eglise n'intervient nullement pour la gêner.

Liberté plus grande encore, en vertu de la raison précédente toujours, sur le terrain des expressions pratiques du culte qui ne sont point formellement liées à l'invariable vérité de la foi ou du dogme défini. L'erreur là, de la part de l'Eglise, est possible. Elle-même ne donne point la garantie d'infaillibilité aux origines historiques qui sont en jeu dans cet ordre de choses. Cependant, quand il s'agit de traditions, de pratiques disciplinaires, de manifestations de culte universelles, sanctionnées par l'autorité de gouvernement général dans

l'Eglise, le critique catholique a toutes raisons, on ne peut plus critiques, de se tenir sur une absolue réserve, mieux que cela, de se tenir sur le roc solide de la présomption de vérité, en principe. Inutile de développer la justification de cette attitude, déjà suffisamment indiquée plus haut, alors qu'on rappelait d'un mot les quatre notes principales, et vitales, et universelles de l'Eglise.

Il n'en va plus de même des traditions pieuses de chrétientés locales, à portée ethnologique et historique beaucoup plus restreinte. Les braves fidèles ont le tort de ne pas comprendre cette capitale différence. Peut-être aussi ne prenons-nous pas assez le soin de les en instruire, ce qui serait le bon moyen d'éviter le scandale dont ils souffrent, quand, sous les coups d'une critique trop souvent indiscrète et sans excuse, ils voient s'effondrer des légendes traditionnelles acceptées pieusement de père en fils comme paroles d'Evangile.

Eh non ! ce ne sont pas paroles d'Evangile ! Ce sont des expansions de foi à caractère privé, où, à côté du vrai, le faux peut trouver sa place. La loi de *continuité* historique, dans l'espace surtout, est loin de présenter alors toutes les garanties légitimes de bonne application, surtout s'il s'agit, comme c'est le cas assez souvent, d'un fait originel menu, sans importance sociale, sans retentissement enfin, qui n'a pu subir que le contrôle d'un petit nombre de témoins, quand il n'y a pas de bonnes raisons de penser qu'il a pu être fabriqué de toutes pièces par un audacieux inventeur.

Pourquoi et de quoi se troubler, si la légende vient à succomber ? La foi n'est pas en jeu, c'est clair ; ni la personnalité publique de l'Eglise non plus ; ni même, très souvent, la personnalité d'aucune église particulière, d'aucune autorité ecclésiastique normale. Les coutumes populaires n'attendent pas l'approbation des supérieurs pour s'incruster, tel un parasite, sur le tronc vif de la loi et de l'ordre social régulier. Elles surgissent comme champignons, un peu partout, sous la poussée d'une sève exubérante, au gré de circonstances qui sèment un peu au hasard le germe des passions ou des enthousiasmes religieux exagérés.

Evidemment, si une légende fausse peut produire, en pratique, des fruits de piété excellents, malgré l'erreur de bonne foi qui est à son origine, jamais une œuvre moralement bonne ne peut subsister sur un mensonge avéré. On a rendu sérieux et profitable culte à ce saint, tant qu'on a cru vraie sa légende. Or, voilà que l'on prouve qu'il n'a pas existé. L'on supprime son culte, voilà tout ! et l'on porte ailleurs sa piété. C'est désagréable, comme changement d'habitudes, et choc momentané d'illusion qui s'envole, oui ! C'est scandale ? Non, d'aucune sorte ! Une branche folle qui tombe du grand arbre touffu de l'Eglise, pour une autre qui repousse ailleurs ; pas davantage !

Il faut s'accoutumer à cette idée de la relativité, très sujette à caution, des expansions privées du sentiment religieux, relativité qui comporte d'autant plus d'aléas de caprice personnel qu'on descend plus bas, et plus loin, d'une règle supérieure de conduite uniforme, vers le libre arbitre des individualités.

Cet émondage en grand des légendes fausses de notre histoire ecclésiastique n'est pas une œuvre à laquelle l'historien catholique soit bien excusable d'apporter un concours passionné. J'ai dit plus haut pourquoi. Mais j'ai dit aussi que je ne voyais point de motif qui interdise au critique honnête, respectueux de sa foi et de celle d'autrui, *savant* et *prudent,* d'instituer sur ce terrain-là les enquêtes que des circonstances légitimes l'amèneront à entreprendre, avec tout autre but et succès final que de faire souffrir et déshonorer un peu plus l'Eglise devant la critique impie.

Nous n'avons rien à redouter de la lumière du grand jour, *absolument rien !* Le travail de la critique pourra blesser et tuer de pauvres âmes simples, mal préparées à comprendre son œuvre. Blesser en quoi que ce soit l'Eglise, dans quelqu'une de ses divines et immortelles prérogatives, à la *tête* ou au *cœur ?* Jamais ! Je demande qu'on veuille bien, alors, autant que possible éclairer tout le monde, sans blesser personne. Et ceci m'amène enfin à préciser l'application de ces principes d'exacte critique à l'enseignement de l'histoire ecclésiastique tel qu'il convient de le donner à l'heure actuelle dans nos grands séminaires.

III. — L'enseignement de l'histoire dans les séminaires

Je réduis à quatre les points importants sur lesquels je demande respectueusement la permission d'attirer l'attention de nos professeurs d'histoire : l'*introduction*, le *plan*, la *méthode*, l'*esprit*. Du « manuel, » je ne dis rien ; il n'en existe pas. Daigne la Providence en accorder un à nos ferventes supplications, qui réponde à nos vœux, qui sont, je crois, les vœux de tout le monde !

1º L'*introduction*. — C'est le tout d'un enseignement historique sérieux, et c'est précisément de quoi nos séminaristes ne savent rien, pour n'en avoir à peu près jamais entendu parler.

L'histoire est une collection de faits que chacun peut apprendre, à son heure, sans maître; simple affaire de mémoire à meubler au fur et à mesure des loisirs, des besoins et des goûts. Mais, à côté et au dessus de l'œuvre de mémoire, il faut mettre le travail délicat de l'esprit, du jugement à préparer, des principes solides à fixer comme base de l'édifice. Pour cela il faut un maître, un enseignement, une direction technique compétente. Voilà SURTOUT et AVANT TOUT à quoi le professeur doit penser, par quoi il doit commencer son cours, et à quoi il doit consacrer de longues heures, au risque d'écourter par quelque endroit ce que j'appelle le travail relativement accessoire de l'assimilation purement mnémonique des faits.

On pense bien que je n'ai pas la prétention de tracer ici le programme d'une pareille intro-

duction. Tout ce que j'ai dit dans ces trois articles, qui ne sont que de la pure introduction historique, suffirait déjà à montrer comment je comprendrais les grandes lignes d'un pareil travail. Quelle que soit sa conception personnelle, le professeur devra toujours, à mon avis, développer à fond pendant l'année d'*Introduction* les idées fondamentales que voici : Objet et définition exacte de l'histoire, — le fait en soi, — le fait et son milieu, — le fait et ses témoins, — toute une théorie critique très forte du *témoignage*, — les véhicules de la connaissance historique, traditions et documents, — toute une théorie de la critique traditionnelle, — toute une théorie de la critique documentaire, — critique et tradition, — différentes sortes de traditions, — traditions religieuses, leur valeur critique respective, — différentes sortes de documents, — leur valeur critique respective, — l'argument positif et l'argument négatif en histoire, — de l'autorité comme critérium de certitude, — l'autorité de l'Eglise et la critique historique, — l'évolution ethnologique et les relativités du culte ; les coutumes ; les erreurs locales, — solide formation du jugement à l'endroit des erreurs constatées ou à constater en matière de légendes religieuses, — l'histoire et la philosophie de l'histoire, — théorie de l'interprétation du fait, — la loi du milieu historique, — ce qu'il peut et doit y avoir de science et d'art dans l'histoire, — les auxiliaires de l'histoire, — les sources de l'histoire, — introduction spéciale à l'histoire ecclésiastique proprement dite, — distribution, plan général, méthode, esprit, etc., etc.

J'énonce toutes ces idées principales sans ordre, et j'en passe. C'est un ensemble en gros que je voulais seulement grouper pour indiquer, dans ses grandes lignes, l'ossature de ce traité. Ce qu'on reproche avec raison à *tous* nos manuels, c'est, ou bien d'omettre ce travail *d'introduction*, ou de le faire trop court, ou enfin, et surtout, de ne pas le présenter de façon vraiment *critique*, en montrant bien comme il faut aux élèves tout ce qu'il y a de bon et de très dangereux dans les prétentions de la critique historique actuelle chez les adversaires de notre foi.

Je n'ignore pas qu'il existe des *Introductions à l'étude de l'histoire ;* mais les professeurs compétents seront, je l'espère, d'accord avec moi pour reconnaître qu'ils se partagent tous en deux classes nettement séparées : les *trop audacieux* et les *trop timides ;* les exagérés progressistes et les retardataires. Rien au milieu. Attendons. Cela viendra peut-être. Que chacun, d'ici-là, installe résolument à cette place vacante la synthèse spontanée de ses idées et de son enseignement personnel.

2° *Le plan.* — Variable à l'infini, suivant le goût du professeur, le besoin des élèves et le temps consacré au cours. L'essentiel est que l'histoire ecclésiastique *tout entière* soit parcourue pendant le séminaire. On peut considérablement la condenser, sans inconvénient sérieux, pourvu que les grandes périodes, celles qui intéressent le plus l'évolution doctrinale et disciplinaire de l'Eglise, restent nettement fixées, avec leur physionomie vraie, dans la mémoire de l'élève.

Tel professeur préférera l'ordre chronologique où il y a plus d'analyse, tel autre l'ordre rationnel systématique où il y a plus de synthèse ; les uns suivent les Pontificats, les autres s'attachent aux séries de grands hommes, de grands faits, de grandes hérésies, comme à autant de tableaux séparés, qu'ils s'appliquent à brosser entièrement quand ils y sont. Je n'ai pas qualité pour donner mon avis. Que chacun consulte son goût et abonde dans son sentiment. Tout cela, en définitive, importe peu, si l'élève arrive à *savoir* convenablement toute la trame substantielle de l'histoire de l'Eglise. Et cela, *jusqu'à nos jours*, contrairement à la détestable habitude qu'on a eue, en certains séminaires, d'omettre l'histoire de l'Eglise au XIX^e siècle, sous prétexte qu'on étudiait l'histoire contemporaine au petit séminaire. Mauvaise raison ! Fût-elle seulement reprise en abrégé, l'histoire ecclésiastique contemporaine a un tout autre aspect suivant qu'on l'étudie en théologien ou en apprenti bachelier !

3° *La méthode.* — Humblement je prends la liberté de dire ma pensée sur le système de la *dictée.* Avec beaucoup d'autres je le tiens pour désastreux, lent à l'infini, mort, aussi opposé que possible à ce que doit être la *vie* de l'enseignement et l'assimilation *vitale*, par l'élève, des choses que l'on suggère à sa pensée. Prenons un juste milieu. Faute de manuel, le professeur est bien obligé de laisser à ses auditeurs un texte sérieux qui leur reste et leur présente quelque chose d'un peu plus sûr que leurs notes personnelles, prises en classe, à la volée, ou extraites au hasard d'une lecture en passant. L'histoire, au surplus, se prête bien au résumé. Que le professeur compose donc le sien très soigneusement — un *catéchisme* — et le dicte, avec obligation, au besoin, pour les élèves de l'apprendre par cœur. Son travail de classe consistera ensuite à en donner un développement libre, appuyé sur des citations textuelles bien choisies.

Gardons-nous aussi de donner dans les absurdes nouveautés universitaires, de transformer surtout l'enseignement de l'histoire en un cours plus ou moins tendancieux de *philosophie de l'histoire.* Sur un pareil terrain il faut se méfier des idées générales, et serrer au contraire de très près l'individualité concrète des faits, quitte à en dégager, là où ils parlent clairement, les leçons qu'ils contiennent.

Signalons une autre méthode défectueuse, universitaire encore, celle-là. L'histoire sans chronologie est un livre sans alinéas, sans divisions, sans ordre. C'est la mode, maintenant, de ne plus faire apprendre les dates. Où voulez-vous alors que la mémoire *accroche* ses souvenirs, et par quel prodige arrivera-t-elle à conserver la succession et la distance des faits, si on ne lui

offre aucun moyen de fixer leur situation respective dans la succession du temps ? Il ne faut pas être esclave de la chronologie, c'est évident, ni faire de l'enseignement historique un simple exercice de mnémotechnie arithmétique. Encore est-il que le respect du *temps* s'impose dans un genre d'étude dont précisément le temps est la condition essentielle. Beau livre de littérature, de philosophie si l'on veut, mais quel triste « manuel d'histoire » que le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet !

L'histoire, enfin, a sa *logique*. Il n'est que juste, tout à fait objectif et critique, d'en tenir compte. Le professeur ne peut, à mon sens, rien faire de plus pratiquement utile pour ses auditeurs que de leur montrer, là où elle est suffisamment apparente, la filiation naturelle des épisodes, des systèmes, la suite enfin des effets logiquement rattachés à leur cause. Ce genre d'interprétation est sujet à caution ; il n'en faut user qu'avec la réserve d'une prudente discrétion. On aurait tort de l'omettre là où l'évidence historique elle-même l'impose. C'est une manière excellente, entre toutes, de redonner au passé la vie qui lui manque et de faciliter en même temps le double travail de l'intelligence et de la mémoire.

4° *L'esprit.* — Le lecteur est suffisamment renseigné déjà par tout ce qui précède sur ce qu'est *l'esprit vrai* et *l'esprit faux* en matière de critique historique. Contentons-nous là-dessus d'un bref résumé qui servira de conclusion à ces trois articles.

L'Eglise est par tempérament conservatrice, et elle a raison. Mais, si elle ne provoque point les agitations violentes, privées ou publiques, intellectuelles ou morales, qui troublent le bonheur paisible de la vie humaine, elle n'a rien à en craindre pour elle-même, elle les accepte ou les subit avec parfaite tranquillité d'âme, à mesure que les circonstances de l'évolution sociale les font éclore. Il lui sied aussi peu de se montrer réfractaire au progrès que d'en provoquer étourdiment les expansions inconsidérées.

Si elle condamne, comme ennemi de la paix et de la joie de *vivre bien*, l'*esprit faux* de critique historique qui met à priori le culte de la vérité pure abstraite au-dessus de la sage harmonie des contingences dont est fait en définitive tout le bonheur, temporel et spirituel, de l'homme ici-bas, elle approuve, par contre, l'*esprit vrai* qui tient toute vérité utile pour digne de recherche, pour qui toute vérité qui se présente mérite d'être aussitôt accueillie.

Si elle condamne l'*esprit faux* d'une critique qui estime possible le conflit du magistère surnaturel infaillible avec la raison naturelle en fait d'histoire, et se montre en principe disposée à faire appel des affirmations du dogme au tribunal prétendu supérieur et suprême de la raison, elle approuve, par contre, le souci que prend l'*historien catholique :* 1° de nier absolument la possibilité d'une pareille antinomie ; 2° de sauvegarder, envers et contre toutes les apparences de contradiction naturelle, les divines certitudes de la foi définie ; 3° d'user d'une entière liberté dans son droit de montrer, s'il y a apparence de conflit, ou bien que le point d'histoire en cause n'appartient pas au dépôt de la foi, ou bien que la raison s'illusionne d'un mirage de certitude dont elle sait par expérience qu'il lui arrive fréquemment d'être victime.

Et si enfin, sur le terrain plus restreint des légendes et pratiques religieuses, l'Eglise condamne l'*esprit faux* des démolisseurs de légendes professionnels dont nous avons précisé l'irréligieuse et peu charitable tendance, elle approuve par contre le zèle, éclairé autant que discret, de l'*historien catholique* qui travaille, de plein cœur, à dissiper tout le premier les obscurités ou les erreurs légendaires compromettantes, et ne fait mauvais accueil à aucune des vérités que les circonstances lui imposent, mais se refuse à faire le jeu des ennemis de la religion en frappant d'une suspicion imméritée toutes ses traditions non documentées, en leur donnant la chasse avec une âpreté que ne justifie point la critique, qui peut troubler tout le monde, et finalement ne fait de bien à personne.

Mettons donc, sous le bénéfice de ces encouragements et de ces réserves, tout ce que nous pourrons d'esprit et de faits *nouveaux* dans nos cours d'histoire ecclésiastique.

Ouvrons très largement les portes à tous les desiderata légitimes de la critique des ennemis de l'Eglise. Prenons, au besoin, leurs propres armes pour nous défendre en les retournant contre eux. Tout cela est de la loyauté, de la bonne guerre et du bon culte de la vérité.

En histoire, comme en exégèse, comme en dogme, méfions-nous de l'esprit de fausse critique, infiniment habile à s'insinuer sous une apparence d'honnêteté qui fait trop aisément illusion aux braves gens que nous sommes.

L'idéal serait qu'un professeur d'histoire fût doublé d'un bon théologien, mais surtout d'un solide philosophe, particulièrement instruit de toutes les lois fondamentales de la critériologie humaine, y compris en premier lieu la critériologie de l'autorité morale du témoignage, qui est la pierre angulaire de toute la critique historique. Un pareil maître pourrait toujours en toute tranquillité d'âme entrer en contact, pour en tirer le vrai, le beau et le bien qui peuvent s'y trouver, avec les impiétés où se délectent les coryphées mécréants de la moderne critique historique. Ce serait tout profit pour lui, pour ses élèves, pour l'Eglise.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Il y a quatre grandes règles approuvées par l'Eglise : les règles de saint Basile, de saint Augustin, de saint Benoît et de saint François d'Assise. Voudriez-vous me dire quelles en sont les différences les plus importantes et par qui elles sont suivies ?

R. — I. Règle de saint Basile. — Saint Basile, fils d'un avocat, qui était aussi professeur de rhétorique à Césarée, étudia dans sa ville natale la rhétorique et la philosophie. Il passa ensuite aux écoles de Constantinople et se rendit enfin à Athènes pour y perfectionner son éducation. De retour dans sa patrie, il professe d'abord la rhétorique à Césarée vers 355. Baptisé à cette époque, il est attaché au clergé par le titre de lecteur.

Après son ordination sacerdotale, il est appelé à travailler dans la ville épiscopale avec l'évêque Eusèbe. Par suite d'un désaccord avec son évêque, qui semblait jaloux des succès de son collaborateur, Basile se retira dans une solitude du Pont.

Depuis longtemps il désirait embrasser la vie monastique ; mais, comme il ne trouvait en Cappadoce aucun moyen de se satisfaire pleinement, il entreprit un voyage à travers l'Orient monastique. Il parcourut l'Egypte, la Célésyrie, la Mésopotamie, relevant partout les traditions des maîtres de la vie religieuse.

A son retour, il bâtit un monastère sur les bords de l'Iris et s'y renferma avec de nombreux disciples. Sa sœur, sainte Macrine, gouvernait une communauté de vierges sur la rive opposée du fleuve.

C'est dans ce monastère qu'il rédigea sa règle, avec la collaboration de son ami, saint Grégoire de Nazianze.

Cette règle, composée sous la forme catéchétique, c'est-à-dire sous la forme de demandes et de réponses, comporte trois cent soixante-dix-huit interrogations et autant de réponses [1].

Saint Basile ne cherche pas à organiser le monastère et la vie monastique : sa règle suppose cette œuvre accomplie. On trouve bien çà et là quelques textes indiquant avec assez de netteté certaines observances religieuses, par exemple la nature et le nombre des repas, la pauvreté, le vestiaire, mais ils sont insuffisants pour reconstituer les détails de la vie monastique telle que la pratiquaient les moines de la Cappadoce. Il était cependant indispensable de les établir et de les promulguer. Saint Basile ne jugea pas à propos de les écrire, il se contenta d'une promulgation verbale [2].

Ce complément indispensable de la loi écrite se transmettait de bouche en bouche. Il se composait de ces usages et de ces pratiques extérieures qui sont sujets à varier si fréquemment sous l'influence des circonstances multiples de temps, de lieux et de personnes.

Les questions du disciple roulent souvent sur les vertus qu'un moine doit pratiquer et les vices qu'il doit éviter. Mais parfois aussi la demande vise exclusivement la définition d'un terme ou d'un passage entier de l'Ecriture sainte. Voici quelques exemples empruntés au *Regulæ brevius tractatæ* : « Quid est *perperam agere ?* (49). — Quid sonat *Raca ?* (51). — Quid sunt *pauperes spiritu ?* (205). — Quid sit illud : *Date locum iræ ?* (244). »

Saint Basile répond la plupart du temps à ces questions par un texte de l'Ecriture sainte, qu'il complète soit au moyen d'une glose personnelle, soit au moyen d'une comparaison avec des passages analogues. Les réponses de saint Basile sont remarquables de sobriété et de clarté.

La règle de saint Basile frappe surtout par sa discrétion et sa sagesse. Elle laisse aux supérieurs le soin de déterminer les mille détails de la vie locale, individuelle et journalière. Ce sont eux qui distribuent à chacun ce qui lui est nécessaire. Pour le régime, comme pour toutes autres choses, ils ont à tenir compte des besoins qui résultent du tempérament, de la santé, du travail des religieux, sans s'écarter toutefois des règles de la pauvreté et de la tempérance. Ils déterminent la pénitence que mérite chaque infraction.

Mais la largeur qui caractérise l'œuvre de saint Basile n'enlève rien de sa vigueur à la vie religieuse. Il est, de fait, impossible de pousser plus loin que ne le fait saint Basile la pratique de la pauvreté religieuse, de l'obéissance, du renoncement à soi-même et de tout cet ensemble de vertus qui font le véritable religieux [1].

La règle de saint Basile, à cause de sa discrétion, s'applique aux femmes aussi bien qu'aux hommes.

Tous les monastères de la région adoptèrent cette règle sans tarder. Rufin la donnait comme la règle de la Cappadoce. Il en fit une traduction latine en procédant avec la liberté qui lui était coutumière. Sans se préoccuper de rendre fidèlement le texte primitif, il a réduit les questions à deux cent trois. C'est sous cette forme que saint Benoît et les moines occidentaux l'ont connue et qu'elle figure dans la collection de saint Benoît d'Aniane [2].

La règle de saint Basile est encore suivie par un grand nombre de religieux, partagés en plusieurs Congrégations :

1° *Basiliens du rite grec pur.* — L'abbé réside

[1] P. G., xxxi, col. 889-1052.
[2] Dom Besse, *Les Moines d'Orient*, 1900, p. 89.

[1] Dom Besse, *Op. cit.*, p. 91. — Vacant, *Dictionnaire de théologie*, 1903, art. *Règle et moines de saint Basile*, col. 455-456. — Montalembert, *Les Moines d'Occident*, t. i, p. 111. — Bulteau, *Histoire des Moines d'Orient*, p. 305. — Hélyot, *Histoire des Ordres monastiques*, 1re partie, ch. 13.
[2] Dom Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, Rome, 1864. — Dom Besse, *ibid.*, p. 91.

à *Grotta Ferrata* dans un monastère fondé par saint Nil au IXe siècle [1].

2° *La Congrégation du Saint-Sauveur*. — Elle fut fondée en 1715 pour instruire les jeunes ecclésiastiques qui se destinent aux missions. L'abbé général réside sur le Mont Liban. Actuellement elle a sept couvents et compterait trois cents religieux [2].

3° *La Congrégation Soarite d'Alep*. — Elle fut fondée en 1700 sur le Mont Liban, où habite encore son abbé général. Elle possède huit monastères et cent religieux [3].

4° *La Congrégation Soarite Baladite*. — Elle est le fruit d'un démembrement de la précédente effectué en 1832 par Grégoire XIII, qui partagea par parties égales les monastères pour en attribuer autant à chaque obédience. Elle compte aujourd'hui huit monastères et environ deux cents religieux. L'abbé général réside à *Saint-Jean in Soaro*, dans le Liban [4].

II. La règle de saint Augustin. — C'est à saint Augustin que l'on doit l'introduction de la vie monastique dans l'Afrique romaine. Imitant ce qu'il avait vu à Rome et à Milan, il transforma en 388 sa maison patrimoniale de Tagaste en monastère et y prit plusieurs de ses amis sous sa direction. Après son ordination au sacerdoce en 391, il établit un autre monastère à Hippone. Enfin, après son élévation à l'épiscopat, il fit de sa demeure une sorte de monastère où il vécut avec son clergé de la vie commune.

On s'est demandé s'il avait été *religieux* au sens propre du mot et avait fait profession avec ses amis. Il s'éleva sur ce sujet de longues discussions entre les Chanoines réguliers et les Ermites de Saint-Augustin [5].

Des vierges et des veuves s'étaient déjà réunies pour suivre ensemble les exercices de la vie religieuse, lorsque saint Augustin fonda le monastère de Tagaste. Il y avait à Hippone une de ces communautés de femmes, que gouvernait sa propre sœur. Elles étaient de sa part l'objet d'une constante sollicitude. Des discussions s'étant élevées dans la maison en 423, il écrivit, pour rétablir la paix parmi elles, une lettre qui a été considérée comme une règle [1].

En écrivant cette lettre, saint Augustin n'avait pas l'intention de légiférer pour l'ordre monastique, encore moins de fonder un ordre. Il trace seulement à une maison religieuse de son diocèse une ligne de conduite générale.

Disons tout d'abord que la règle de saint Augustin ne contient pas l'ensemble des observances monastiques pratiquées par les religieuses et les religieux du diocèse d'Hippone. Ni lui, ni aucun de ses disciples ne les a réduites dans un corps de loi qui ressemble aux constitutions et aux règles des Ordres modernes. Il faut descendre à saint Benoît pour arriver à cette règle complète, permettant d'organiser le monastère avec sa hiérarchie et de fixer avec précision les devoirs et les occupations du religieux.

Saint Augustin expose les *fondements de la vie religieuse*. La pauvreté est le premier sur lequel il l'appuie. Vient ensuite la charité fraternelle. La supérieure est plus que personne tenue de la mettre en pratique. Les inférieures, à leur tour, lui doivent une grande fidélité, persuadées que, par l'obéissance, elles exercent la miséricorde à son endroit non moins qu'au leur. La charité bannit les divisions, les disputes, les actes et les paroles qui sont de nature à blesser le prochain. Si par hasard une Sœur en afflige une autre, elle doit lui demander pardon ; c'est un devoir sur lequel le législateur insiste fort. Cette vertu n'exclut ni la correction fraternelle, ni la punition des coupables. La supérieure juge la peine qu'il convient d'infliger à celles-ci ; dans certains cas, il est nécessaire de recourir à l'exclusion.

La prière en commun se fait à l'oratoire à des heures fixes : on y récite des psaumes et des hymnes. Après la récitation publique des formules, on laissait aux religieuses la liberté de continuer leur oraison en particulier.

La supérieure était assistée par des religieuses à qui elle confiait les diverses charges de la maison. L'une prenait soin des infirmes, l'autre du vestiaire, une autre du cellier. Celle qui était préposée à la bibliothèque devait donner des livres à des heures déterminées.

Les sœurs reçoivent les vêtements dont elles ont besoin immédiatement. Les autres sont déposés au vestiaire commun pour être distribués à chacune indifféremment. Saint Augustin fait allusion à la tunique, au voile et à la ceinture. Les sœurs les confectionnent de leurs propres mains. L'étoffe du voile est assez épaisse pour cacher complètement la chevelure. Elles évitent par dessus tout la recherche dans la manière de se vêtir.

Pour la pénitence, elle est proportionnée aux forces de chacune : c'est cette règle que l'on suit pour les jeûnes et les abstinences. Les sœurs qui

[1] Battandier, *Annuaire pontifical*, 1900, p. 384.

[2] Battandier, *Annuaire*, 1899, p. 272.

[3] Battandier, *Annuaire*, 1899, p. 272. — Vacant, art. cité, col. 457-458.

[4] Battandier, *Annuaire*, 1899, p. 273. — Battandier, *Le cardinal J.-B. Pitra*, p. 914. — Marin, *Les Moines de Constantinople, depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius*, Lecoffre, 1897. — Julien Pelesz, évêque de Przémysl, *Geschichte der Union der Ruthenischen Kirche mit Rom*, deux volumes, 1878, 1880. — Guépin, *Saint Josaphat et l'Eglise gréco-slave en Pologne et en Russie*, Oudin, Paris, 1897. — Batiffol, *L'Abbaye de Rossano*, Paris, 1891. — Leroy-Beaulieu, *L'empire des Tsars*, Paris, 1889, t. III, *La religion*. — Lenormant, *La Grande Grèce*, Paris, 1881, t. II. — Clavel, *Antiguedad de la religion y regla de san Basilio*, 1685. — Heimbucher, *Die Orden und Kongregationem der katolischen Kirche*, 1896, t. I, p. 44-49.

[5] Hélyot, *Histoire des Ordres mon.*, 1692, t. I, préf., p. XLV. — Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, topo-bibliographie, 1877, art. *Augustins*, col. 257, — *Chanoines*, col. 257. — Dom Besse, *Le monachisme africain*, 1900, p. 42-62. — Vacant, *Dictionnaire*, 1903, art. *Augustin (Règle de saint)*, col. 2472.

[1] Saint Augustin, *Epist.* CCXXI (P. L., t. XXXIII, col. 960-965). — Dom Besse, *Le monachisme africain*, p. 44. — Vacant, *loc. cit.*

ne pouvaient attendre le repas du soir mangeaient à midi. Les repas étaient pauvres et simples. Le vin était permis au clergé monastique d'Hippone. Par égard pour les hôtes, on servait parfois de la viande.

Pour les religieuses incapables de porter toute la rigueur de la règle, soit à cause de la faiblesse de leur constitution, soit à cause de leur éducation délicate au sein de leur famille, la règle permet des soins particuliers.

Pour les malades, voici les points qui les concernent : « Si une servante de Dieu se plaint de quelque souffrance, il faut la croire sur-le-champ. Dans la crainte que, sous prétexte de chercher un soulagement à son mal, elle ne vienne à exiger des choses propres uniquement à contenter sa sensualité, on consultera le médecin et l'on suivra fidèlement son avis. La sœur attachée au service des malades leur procurera tout ce dont elles ont besoin, sans établir la moindre distinction entre les riches et les pauvres. Les soins se prolongeront durant la convalescence, jusqu'à ce qu'elles soient à même de revenir à la pratique exacte des observances régulières. »

La rare discrétion et la largeur de vue avec laquelle saint Augustin apprécie la vie monastique et organise ses diverses observances font que cette œuvre, destinée à des femmes, s'adapte très bien aux besoins d'une communauté d'hommes. Il suffit de la substitution du genre masculin au féminin et de quelques suppressions.

La règle de saint Augustin ainsi modifiée est devenue la *Regula ad servos Dei* que saint Benoît d'Aniane a connue et citée. Saint Césaire d'Arles l'a lue et s'en est servi. L'auteur de la *Regula Tarnatensis* lui a emprunté dix chapitres. Elle a été une des sources nombreuses où saint Benoît a puisé la doctrine que renferme sa règle.

La règle de saint Augustin a été adoptée par un grand nombre d'ordres religieux et de Congrégations d'hommes et de femmes, qui l'ont prise comme expression de la vie monastique, en y ajoutant des constitutions particulières en rapport avec le but de la société.

Parmi les grands ordres, nous citerons : les Chanoines réguliers, les Prémontrés, les Ermites de Saint-Augustin, les Dominicains, les Trinitaires, l'Ordre de Notre-Dame de la Merci ou des Mercédaires, les Servites [1].

Plusieurs ordres militaires l'ont prise pour base de leur législation : les Chevaliers de Saint-Jean de Jérusalem ou de Malte, d'Aubrac, les Chevaliers de l'Ordre Teutonique, et, après eux, ceux de la Foi de Jésus-Christ, de Notre-Dame de la Victoire [2].

Les innombrables hôpitaux et maisons-Dieu fondés en Europe dans le cours du moyen âge étaient desservis par des religieux hospitaliers qui, pour la plupart, se rattachaient à la règle de saint Augustin [1].

On peut citer les Hospitaliers de l'Ordre du Saint-Esprit à Montpellier ; les Alexiens ou Cellites fondés en Flandre vers le milieu du XIVe siècle ; les Frères de la Charité de Saint-Jean de Dieu, en Espagne ; les Frères de la Charité, fondés auprès de Mexico vers 1585 ; les Bethléhémites, fondés au XVIIe siècle au Guatemala, au centre de l'Amérique ; les Clercs de Saint-Camille de Lellis.

Enfin se rattachent encore à la règle de saint Augustin : les Frères Pontifes de saint Bénézet ; les Religieux de la Pénitence de Jésus-Christ ou *Sachets*, au XIIIe siècle ; les Hiéronymites, qui comprenaient quatre congrégations distinctes ; les Jésuates ou clercs apostoliques de Saint-Jérôme, fondés en 1360 ; les Frères de Saint-Ambroise, réunis en congrégation en 1441 ; les Piaristes, ou disciples de saint Joseph Calasanz.

La plupart des congrégations d'hommes énumérées plus haut avaient et ont encore des religieuses dans leur sein.

D'autres congrégations à buts très variés suivent la même règle : les Brigittaines, fondées par sainte Brigitte de Suède, au milieu du XIVe siècle ; les Ursulines, fondées à Brescia, en 1535, par sainte Angèle de Mérici ; les Angéliques ; les Annonciades françaises ; les Visitandines.

Les religieuses hospitalières soumises à la règle de saint Augustin et attachées au service des hôpitaux furent très nombreuses pendant tout le moyen âge, et plus encore de nos jours.

Il faut aussi mentionner les religieuses modernes vouées à l'enseignement et à la conversion des filles repenties, etc.

III. Règle de saint Benoît. — Elle est le fruit de son expérience. De fait, elle fut écrite par le saint alors qu'il avait déjà gouverné, pendant des années, les monastères de Subiaco et dirigé les moines, tant par ses leçons que par ses exemples, dans la pratique laborieuse des conseils évangéliques, et avait acquis une profonde connaissance du cœur humain et de ses besoins.

Saint Benoît considère son Ordre comme une société qui imite et l'Eglise et la famille.

L'abbé est le père de cette famille ; il doit réunir en ses mains tous les pouvoirs ; ses fonctions embrassent les individus et l'ensemble de la famille. Doux et bienveillant avec ceux qui sont diligents ; sévère avec les rebelles, appliquant les châtiments au besoin, mais toujours tel que le nom d'abbé ou de père ne soit pas un mensonge ; irrépréhensible, pour ne point démentir ses enseignements ; maître en faits plutôt qu'en paroles ; distributeur impartial de la justice, sans acception de personnes, n'ayant d'égard qu'au mérite ; chez lui ni préférences, ni favoritisme, ni caprice ; pas de

[1] Vacant, art. *Augustin (Règle de saint)*, col. 2474-2479. — Th. Kolde, *Die deutsche Augustinen Kongregation und J. v. Staupitz*, 1879. — Heimburger, *Die Orden und Kongreg.*, t. I, p. 443.

[2] Antonio del l'Assumptione, *Arbor chronologica Ordin. excalc. SS. Trin.*, Rome, 1894. — *Histoire de l'Ordre des Servites*, 1886.

[1] Léon le Grand, *Les Maisons-Dieu*, dans la *Revue des Questions historiques*, 1896, t. LX, p. 95-134 ; — 1898, t. LXIII, p. 99-147.

privilèges qui élèvent sans raison le noble au dessus du plébéien, car, libres ou esclaves, les religieux ne sont qu'un en Jésus-Christ. La crainte de Dieu doit tempérer son autorité et l'assouplir.

L'abbé n'est pas sans conseil et il ne doit pas décider seul dans les affaires du monastère. Dans les questions les plus importantes, tous les religieux, même les plus jeunes, sont appelés à donner leur avis ; pour les moindres il peut se contenter de celui des anciens. Ces avis cependant laissent l'abbé libre de sa décision.

C'est à l'abbé à choisir, avec le conseil des hommes les plus parfaits, le prévôt, qui est comme le ministre de l'abbé et exécute ses ordres en sa présence et le remplace absent.

La communauté est divisée en décuries, à la tête de chacune desquelles se trouve un *doyen*. Choisis, non par ordre d'ancienneté, mais à raison de leurs vertus, les doyens partagent avec l'abbé la charge de son ministère. Ils sont ses conseillers ordinaires, surveillent jour et nuit les moines dans l'observance de la règle, censurent et avertissent les délinquants en secret et pourvoient aux besoins de tous.

L'obéissance, la pauvreté, la chasteté et l'*œuvre de Dieu* sont la partie dogmatique de la règle bénédictine ; tout ce qui concerne la vie du moine en est la partie disciplinaire.

Saint Benoît prescrit le travail manuel à certaines heures, et parmi les ouvrages manuels, il compte certainement le travail des champs. Il veut aussi que l'on consacre chaque jour des heures à la *lecture ;* et par là il entend les lectures spirituelles et l'étude de quelque science particulière.

Les moines ayant une vie très laborieuse, saint Benoît pourvoit à tous leurs besoins avec autant de charité que de justice ; il tient compte de la faiblesse de la nature humaine. Il assigne à chacun pour sa ration journalière deux mets cuits et un troisième lorsqu'on a des fruits ou des légumes, et même plus selon la volonté de l'abbé, si les moines ont eu une longue fatigue à supporter ; une livre de pain et une émine de vin, ration qui peut être augmentée à raison des lieux, de la fatigue ou des chaleurs de l'été, mais sans dépasser jamais la mesure jusqu'à l'ivresse. S'il arrivait qu'on ne pût en certains lieux se procurer du vin selon la mesure, les moines devaient se contenter de ce qu'on avait et bénir Dieu, sans se laisser aller à des murmures.

On conserve encore au Mont-Cassin le poids de la ration de pain que saint Benoît assigna à chaque moine par jour : il pèse un kilo et 150 grammes. Il est bon de remarquer qu'il s'agissait de sustenter les forces d'hommes employés aux travaux champêtres, et que les religieux n'étaient pas obligés d'absorber tout entière leur ration de pain : ils pouvaient en laisser pour les pauvres.

Pour les vieillards, on a des adoucissements ; la viande des quadrupèdes, interdite à ceux qui jouissent d'une bonne santé, est accordée aux infirmes et aux santés faibles.

Saint Benoît veut que l'abbé distribue aux moines ce qui leur est nécessaire pour le vêtement et le coucher, en tenant compte des lieux et du climat, pour varier le vêtement selon la température.

Sous les climats tempérés, le moine porte une tunique ; un scapulaire, qui descend sur la poitrine et le dos et qui est attaché sur les côtés pour être moins exposé à se souiller dans l'exercice des travaux manuels, avec un capuchon qui recouvre la tête ; une coule, *cuculla,* plus épaisse en hiver ; pour chaussure, des bas et des souliers. Quant à la couleur et à l'épaisseur de l'étoffe, saint Benoît ne veut pas qu'elles soient un objet de discussion entre les religieux : qu'ils se servent de l'étoffe du pays ou de celle qu'ils peuvent se procurer à meilleur prix. Il veut des vêtements faits sur mesure, ni trop longs, ni trop courts, pour éviter le ridicule. Pour sortir, on endosse un vêtement plus propre et moins râpé, peut-être pour ne pas faire étalage de pauvreté. Le moine doit avoir deux tuniques et deux coules pour que l'on ait le temps de les laver. Les bains sont aussi permis aux religieux.

Le lit se composait d'une natte, d'un drap en laine grossière ou en poil de chèvre, d'une chlamyde dans laquelle on se roulait et d'un oreiller. On dormait tout vêtu dans une chambre commune, si elle était suffisamment spacieuse : sinon, on partageait en décuries, surveillées chacune par un ancien ou doyen. Les enfants occupaient un dortoir séparé ; leurs lits étaient entremêlés avec ceux des anciens toujours présents pour veiller sur eux. Une lampe brûlait toute la nuit pour éclairer les dortoirs.

Un religieux, choisi par l'abbé, mais avec les suffrages de la congrégation, était, sous le nom de *cellerier,* chargé de la garde du mobilier, de l'entretien des propriétés, de la distribution des vivres et des vêtements.

Saint Benoît écrivit sa règle au Mont-Cassin en deux exemplaires autographes. L'un fut donné à saint Maur au moment de son départ pour la France, avec le poids du pain et la mesure de l'émine de vin [1].

La règle de saint Benoît est encore suivie par la Congrégation du Mont-Cassin, la Congrégation du Mont-Cassin de la primitive observance, la Congrégation Anglo-Bénédictine, la Congrégation de Beuron, les Bénédictins de l'Amérique du Nord, les Bénédictins d'Autriche, les Bénédictins de Bavière, du Brésil, d'Ecosse, de France, de Hongrie, de Suisse, les Bénédictins de la Congrégation Suisse-Américaine, les Bénédictins de la Congrégation de Sainte-Odile pour les Missions d'Afrique, les Bénédictins Arméniens, les Bénédictins Camaldules, l'Ordre de Cîteaux, les Bénédictins Olivétains, les Bénédictins Sylvestrins, etc. [2].

[1] Mabillon, *Annales*, t. I, p. 119. — Dom Tosti, *Saint Benoît*, 1897, p. 142-174.

[2] Battandier, *Annuaire pontifical*, 1900, p. 387-388.

IV. Règle de saint François. — Après avoir fondé son Ordre en 1208, saint François en obtint la confirmation d'Innocent III en 1210. Ses constitutions furent approuvées en 1221 par Honorius III [1].

La règle de saint François est assez connue pour que nous soyons dispensés de l'analyser. Son caractère spécial, c'est l'amour de la pauvreté. L'Ordre franciscain demande peut-être plus que tout autre à ses enfants le détachement des biens de ce monde.

La règle de saint François est suivie par deux Ordres, les Frères-Mineurs et les Clarisses.

Le premier, celui des Frères-Mineurs, est actuellement divisé en trois branches : celle des Franciscains, qui compte 16,482 membres ; celles des Capucins et des Conventuels, qui comptent ensemble 9,500 religieux, à peu près [2].

On peut encore regarder comme règle de saint François, la règle composée par ce saint pour le Tiers Ordre et confirmée par Nicolas IV le 17 août 1289. Elle a été et se trouve encore suivie par un nombre incalculable de personnes des deux sexes, tant dans le tiers ordre séculier que dans le tiers ordre régulier.

Après tous ces détails, il est facile de comprendre les quelques lignes consacrées par H. Gourdon de Genouillac à la caractéristique de chaque ordre : « Saint Basile personnifie la vie contemplative dans toute son austérité et sa simplicité ; saint Augustin, la vie mystique et l'exquise dévotion ; saint Benoît, la science et l'activité ; enfin saint François, la propagande, l'abnégation et la pauvreté [3]. »

Q. — Il se présente, pour un baptême, un parrain ou une marraine que l'on ne peut accepter. Refuser ferait du scandale. Vaut-il mieux ne rien dire, se contenter du parrain seul, ou de la marraine seule, et ne pas faire figurer dans les registres le nom ni la signature de l'indigne ? Ne pourrait-on pas prévenir secrètement le sacristain ou une autre personne sûre qui répondrait et figurerait comme vrai parrain ? On veut m'amener comme marraine une petite fille de cinq ans, née d'un catholique et d'une protestante, et baptisée au temple.

R. — Il suffit d'*un* parrain *ou* d'*une* marraine. Si donc l'on craint du scandale en refusant un parrain indigne, on peut le laisser se présenter et répondre, sauf à ne pas lui permettre de *toucher l'enfant au moment même du baptême*. De fait, parmi les conditions requises pour qu'une personne contracte les obligations annexées à l'office de parrain, il faut un *contact physique* : « Ut quis valide patrinus sit, dit C. Marc, et contrahat obligationes officio patrini adnexas, requiruntur conditiones sequentes : ...4° Ut in ipso baptismo, per se vel per procuratorem, physice teneat aut tangat infantem dum baptizatur, vel statim levet aut suscipiat de sacro fonte, aut de manibus baptizantis [1]. »

Si ce contact physique avait lieu, les autres conditions étant remplies, l'individu se trouverait réellement être parrain, lors même qu'il ne serait pas inscrit sur les registres. On suppose, en effet, qu'il s'agit d'une personne ayant l'usage de la raison et qui a été désignée par les parents, malgré son indignité, pour remplir la charge de parrain.

Quelle est la ligne de conduite à tenir s'il n'y avait pas, parmi les personnes qui accompagnent l'enfant, de personne capable de remplir les fonctions de parrain au sens de l'Eglise ?

Nous pensons que si le curé ne peut, sans inconvénient, demander aux parents de les faire remplacer, il lui est alors loisible de faire toucher l'enfant par une autre personne, au besoin par le sacristain, en consignant le fait sur les actes, à raison de l'empêchement de parenté spirituelle qui découle du baptême.

Berardi permet même de baptiser sans parrain, si l'on ne pouvait en trouver un facilement : *Et si alius patrinus commode accersiri nequit, sine patrino baptismus conferatur* [2].

Dans l'hypothèse, on propose une petite fille de cinq ans : elle n'a pas l'âge de raison et, à ce titre, on ne peut la faire figurer sur les registres comme marraine.

On n'a pas à se préoccuper de la situation religieuse de cette enfant, puisque, née d'un père catholique, elle devait, d'après la loi ecclésiastique, être baptisée par le curé de la paroisse du père. Son baptême par le ministre protestant ne l'a pas faite hérétique, puisque le baptême, en droit, est le même dans l'hérésie que dans la religion catholique. D'autre part, l'enfant n'ayant pas encore le complet usage de sa raison n'a pu adhérer à l'hérésie de sa mère par un acte formel.

En fait, néanmoins, il y aura lieu de s'occuper de ce baptême, parce que beaucoup de ministres hérétiques baptisent invalidement, soit par défaut d'intention, soit par défaut d'application valide de la forme à la matière du baptême.

Il y a encore à tenir compte du scandale que peut causer l'admission d'une enfant baptisée seulement au temple comme marraine : il est facile d'y parer, en faisant remarquer que, n'ayant pas l'âge de raison, elle figurait à titre de curiosité.

Pour la signature sur les registres, comme elle est permise à tous les témoins, elle ne signifie rien en elle-même.

---

[1] Battandier, *Annuaire*, 1899, p. 293-308. — P. Norbert, *Les Religieuses Franciscaines*, 1897, p. 1-15.

[2] Battandier, *Annuaire*, 1905, p. 389. — Norbert, *Op. cit.*, Introd., p. XI. — Luigi Palomes, *Dei Fratri Minori e delle loro denominazioni*, Rome, 1898.

[3] H. Gourdon de Genouillac, *Les Ordres religieux depuis les premiers temps jusqu'à nos jours*, 1868, p. 17.

[1] C. Marc, *Institutiones morales*, t. II, n. 1434.

[2] Berardi, *Praxis*, n. 757, x.

Q. — **Qu'est-ce au juste que *la philosophie de l'action*? Comment s'applique-t-elle au mouvement social?**

R. — Autant que nous pouvons nous faire une idée de ces élucubrations plus ou moins dérivées du kantisme, la « philosophie de l'action » nous semble être une théorie qui se résumerait à peu près dans les énoncés suivants :

La faculté maîtresse dans l'homme est la volonté ou le cœur;

La volonté entraînant à sa suite, comme des dépendances d'elle-même, toutes les autres facultés, aussi bien les intellectuelles que les affectives, produit par là tout le mouvement vital de l'homme en quelque ordre que ce soit, philosophique, moral, religieux...

Ainsi l'âme se développe en tout sens, en *agissant* sous l'empire de la volonté, de sorte que l'action est l'élément principal de toute la vie humaine, et que la spéculation est un élément secondaire, subordonné à l'action.

Ajoutez que le mouvement vital, partant du sujet, n'atteint l'objet qu'en l'attirant dans le sujet et en le conformant au sujet; et vous aurez une certaine notion de la philosophie de l'action.

Nécessairement cette notion doit être confuse et difficile à saisir pour nous autres routiniers des vieux systèmes scolastiques, imbus d'intellectualisme, et insuffisamment initiés aux nouvelles conceptions et au nouveau langage des théoriciens du subjectivisme et de l'immanence.

Nous essaierons cependant d'en donner une exposition succincte. Il est d'ailleurs indispensable d'apprendre à connaître ces théories : car elles ne restent plus sur le terrain purement philosophique; elles sont en train de passer dans le domaine social, et de devenir les doctrines sociales de demain.

Mais d'abord voyons-les sur le terrain philosophique, où elles prennent leur point de départ.

La philosophie de l'action s'applique à la fois à l'ordre naturel et à l'ordre surnaturel.

1. Si nous la considérons dans l'ordre naturel, voici en quels termes il nous semble que nous pouvons la formuler et la résumer :

Le *but* de l'ordre naturel, c'est la vie et le développement de la vie. Chaque être, et, pour se restreindre, chaque homme a pour but de vivre et de vivre le plus possible en tout sens.

Les *moyens* pour atteindre ce but sont tout ce qui est *action*. Par cette action l'on fait sortir de soi la vérité, la perfection morale, la liberté personnelle, l'autonomie ; par cette action l'on se délivre graduellement du dogmatisme illusoire et des assertions imposées du dehors; on se dégage du faux être pour développer en soi l'être vrai, et pour le vivre, sous toutes ses formes, et par là-même vivre Dieu, puisque l'être et Dieu s'identifient en nous. Cette action est essentiellement action de la volonté ; car on vit Dieu, et l'être et la vérité, par l'amour ; c'est par l'amour que l'on connaît. En vivant et en aimant ainsi, on échappe à l'intellectualisme qui n'est que le rationalisme, et à la philosophie abstraite qui ne répond qu'à une partie de l'âme, tandis que la philosophie de l'action est la philosophie de l'âme tout entière : elle est le mouvement d'ensemble de toutes les facultés entraînées et unifiées par la volonté et par l'amour.

2. Voilà pour l'ordre naturel. Pour l'ordre surnaturel, la théorie et les formules de la philosophie de l'action sont à peu près identiques, ou du moins analogues.

Le *but* de l'ordre surnaturel est de vivre de la vie de la grâce et de la développer.

Les *moyens* sont encore tout ce qui est *action*, action avec Dieu. Dieu identifié à notre fond est notre coopérateur foncier. Nous avons à vivre de lui et à le vivre lui-même en nous. Par ce mouvement vital qui part du fond de nous-mêmes et de Dieu en nous, nous allons au devant des vérités surnaturelles, nous appelons les moyens surnaturels et les principes d'action surnaturels. Postulés du fond de nous-mêmes, ces vérités, ces moyens, ces principes viennent en nous, se naturalisent en nous, et nous surnaturalisent. En les faisant ainsi entrer en nous, en les vivant par une action de plus en plus développée, en nous libérant du faux être, en pratiquant le *quotidie morior*, nous nous approchons sans cesse du but, c'est-à-dire nous développons davantage en nous la vie, et la grâce de Dieu.

Et ici encore cette vie est essentiellement une vie qui s'exerce par la volonté. C'est par l'amour que nous connaissons et que nous vivons Dieu, et que nous le vivons intégralement, avec toute notre âme et toutes nos facultés.

En somme, dans l'ordre surnaturel et dans l'ordre naturel tout s'explique de même ; et les deux ordres, dans cette philosophie de l'action, se compénètrent jusqu'à se confondre. La nature et la grâce s'identifient subjectivement. Cette action qui est toute la vie de l'homme, cette action qui part du sujet humain pour y tout ramener et tout fondre en lui, même Dieu, cette action, en définitive, représente un individualisme mystique avec une nuance très marquée de panthéisme.

3. La philosophie de l'action s'applique à la morale; et voici de quelle manière. La morale se compose de lois ; et la science de la morale consiste dans la connaissance de ces lois. Mais ces lois d'où viennent-elles? Sur quoi sont-elles fondées? Comment les connaît-on ? Pour répondre à ces questions, les partisans de la philosophie de l'action traitent la morale comme une hypothèse scientifique. — Nous avons, disent-ils, à trouver quelles sont pour l'homme les règles de conduite dont l'observation lui procure ce que nous regardons comme le but de sa vie, à savoir le bonheur, la satisfaction, la paix de l'âme sentie et expérimentée. (Car c'est là en effet, selon eux, le but de la vie, purement subjectif).

Nous procédons par observation, et nous considérons l'homme vivant de telle ou telle manière, suivant telle ou telle ligne de conduite, c'est-à-dire

nous le plaçons dans plusieurs hypothèses. Nous remarquons que dans une de ces hypothèses il atteint son but; et alors nous jugeons que cette hypothèse contient la vraie morale, et les vraies lois de la vie. Cette morale n'est pas une mesure imposée du dehors : elle est au dedans et du dedans. Elle est la vraie morale parce qu'elle répond aux exigences naturelles de l'homme, à ses dispositions intérieures, à ses besoins et à ses tendances. Elle est la vraie morale humaine parce qu'elle entre dans le cadre de la nature humaine. Et c'est en la vivant que nous en avons constaté la vérité.

De la morale individuelle passons à la morale publique; et des lois qui régissent la conduite privée de l'homme, aux lois qui régissent la société. Des mêmes doctrines sortiront les mêmes conclusions. La morale publique a sa mesure dans les mœurs publiques; la loi civile est une adaptation aux phases de l'existence sociale des peuples. Entendez plutôt cet éloge donné récemment dans une publication catholique, à un professeur catholique, à propos d'un cours de philosophie juridique : « On s'y efforce (dans ce cours) de montrer que le droit n'est pas simplement un décret de législateur, ou une abstraction de philosophe, mais qu'il est une formation historique de la nature morale et sociale, un état d'âme, une vie qui s'adapte aux variations de l'histoire... » Il semble difficile de dire plus franchement que le droit change avec les temps et les dispositions des hommes.

4. Mais contentons-nous de ces courtes indications sur la morale et le droit, et voyons (car c'est là surtout la question) l'application de la philosophie de l'action au mouvement social.

Quel est, dans cette théorie, le but du mouvement social ? Ce but, c'est la vie sociale elle-même et son développement. Le mouvement social doit tendre à former des citoyens qui aient pleinement conscience de leurs droits civiques, de leurs devoirs civiques, de leur responsabilité civique. Quand une société sera arrivée à être composée entièrement de tels citoyens, chaque unité sociale sera ce qu'elle doit être dans l'ensemble, chaque individu possédera pleinement sa propre intégrité dans l'égalité commune; et l'on aura le véritable gouvernement de tous pour tous, l'égalité entre tous, la vie sociale partagée par tous au même titre. Ce sera la vraie démocratie.

Ce sera en même temps la société vraiment chrétienne. Car la démocratie postule le christianisme, parce que seul le christianisme peut donner à l'homme son intégrité sociale, étant seul capable de lui donner la pleine conscience de ses devoirs civiques et de les lui faire accomplir exactement.

Si donc la démocratie se développe, par là-même le christianisme pénètre la société ; et réciproquement à mesure que le christianisme pénètrera la société, la démocratie se développera ; et le christianisme intégral correspondra adéquatement avec la vraie démocratie. Le but de tout le mouvement social et de tout le développement de la vie sociale est donc cet état de christianisme intégral et de démocratie complète. Tout homme est créé pour atteindre ce degré social : ses facultés y sont adaptées, sa nature y tend comme à sa perfection.

Voilà le but. Quels sont les moyens ? Les moyens sont tout ce qui peut développer l'âme humaine dans le sens du christianisme intégral et de la vraie démocratie.

Le premier point, c'est que l'homme n'y mette pas obstacle. Car alors son développement va naturellement dans le sens de Dieu, qui est à la fois sa fin et la fin de la société. L'âme humaine possède dans son fond le germe de la foi et de l'amour du Christ. Ce germe vivant, doué d'une force d'expansion, pousse l'homme vers sa fin surnaturelle. Et à mesure que l'homme, en suivant cette impulsion, s'applique davantage à vivre sa foi et son amour, il prend aussi davantage conscience de son progrès; ses facultés s'épanouissent et accentuent leur mouvement vers Dieu. — Ceci pour l'individu.

Mais mettez chaque individu en fonction de plusieurs autres : leurs tendances, partant de toutes les âmes semblablement, s'unissent et se coalisent pour former une tendance commune, une foi commune, un amour commun, une mentalité commune, une *âme* commune. Il se produit alors comme un rayonnement réciproque qui enveloppe toutes les âmes dans un foyer unique de vie, où elles s'enflamment du même feu, se fortifient de la même force, et se développent dans un mouvement commun d'amour de Dieu et des hommes.

De plus, il faut considérer que cette intensité de vie ne demeure pas enfermée dans l'intime des âmes, et ne constitue pas seulement une communauté de sentiment et d'amour, mais aussi une communauté d'apostolat. Elle est un principe d'envahissement et de conquête. L'âme, ou plutôt les âmes ainsi développées et unies s'élargissent en dehors : leur foi et leur amour deviennent plus communicatifs ; Dieu vécu en elles avec plus de puissance étend sa vie aux autres éléments sociaux, des individus à la famille, de la famille aux groupes des sociétés particulières ; et les ondes des influences divines iront ainsi se propageant indéfiniment sur toute la société humaine pour y faire régner le christianisme intégral dans la démocratie parfaite.

Alors le mouvement social sera arrivé à son terme ; il aura développé jusqu'au maximum la sociabilité de l'homme ; il aura produit le citoyen parfait chrétien, et le chrétien parfait citoyen. La société vivra Dieu, et Dieu vivra dans la société ; et chaque membre de la société sera un des participants de cette vie divine.

— Mais, dira quelqu'un qui n'est pas suffisamment initié, ces théories me paraissent vagues. Ne pourrais-je obtenir quelques notions précises

sur ces choses importantes : la foi, la croyance, la vie chrétienne, et Dieu même, que je n'entrevois ici que sous des contours indécis, presque vaporeux ?

— Les partisans de la philosophie de l'action répondront que si l'on ne comprend pas, c'est que l'on n'est pas encore assez dégagé du dogmatisme illusoire ni des conceptions abstraites de l'intellectualisme. Il ne s'agit pas de chercher à définir la foi et l'amour. Il faut les vivre. C'est en les vivant qu'on en prend conscience, et en les faisant sortir de soi par l'action qu'on les connaît pleinement. Car les croyances sont des germes dogmatiques déposés dans les âmes. Ces germes, pour se développer, vont, dans le milieu ambiant des idées, aussi bien des idées populaires que des idées philosophiques, chercher toutes les données qui leur sont homogènes ; ils les attirent à eux, en vertu d'une sorte d'affinité naturelle, et se les assimilent, pour les faire entrer dans leur mouvement vital et dans leur propre épanouissement. C'est une opération analogue à celle de la plante qui absorbe et s'assimile pour sa végétation les éléments homogènes qu'elle trouve à sa portée dans l'air ou dans le sol. C'est par cette opération que l'âme humaine s'épanouit dans la foi et dans l'amour. Et cet épanouissement constitue précisément la vie chrétienne.

Aussi la vie chrétienne ne se perfectionne pas par la spéculation. Car les spéculations rationnelles et philosophiques sont quelque chose de trop inadéquat à l'âme humaine ; elles ne répondent qu'à une seule faculté, et, qui plus est, à une faculté secondaire, l'intelligence. Mais la vie chrétienne, vie de foi et d'amour, est la vie de l'âme toute entière, et surtout la vie de la faculté maîtresse, la volonté ou le cœur. C'est par le cœur que l'on croit, que l'on aime, que l'on a le sentiment du vrai, du bien, de Dieu. C'est là, et non point dans les abstractions de l'intellectualisme, que se trouve la logique vivante, la raison pratique, la vérité vécue et vivifiante.

De plus, cette vie chrétienne n'est pas seulement la vie individuelle ; elle est en même temps, et par le fait de l'union des cœurs et des volontés, la vie sociale. Elle est la vie de l'âme commune, la vie de la conscience sociale de l'Eglise. Les progrès de la société sont en proportion du développement de cette conscience sociale. Et quand un jour tous les éléments sociaux auront été attirés dans la participation à l'âme commune et dans le mouvement commun de foi et d'amour, Dieu sait quelle magnifique expansion prendra la société, et dans quelle heureuse unité se confondront l'humanité et le christianisme !

Et puisque la vie chrétienne qui est la forme concrète de la religion se résout en un mouvement du cœur, il s'ensuit que les démonstrations rationnelles en faveur de la religion n'ont plus que peu ou même point de raison d'être. L'ancienne apologétique intellectualiste doit être abandonnée. La vraie religion ne se démontre pas, elle s'expérimente, par cette expérience intime qui se fait dans la conscience. Et quand la conscience individuelle est fortifiée par son union avec les autres consciences, quand le cœur et la volonté sont emportés dans le mouvement de l'âme commune, on n'a plus besoin de preuves externes pour connaître la vérité de la religion ; on la voit, on la sent, on la respire, on y est comme plongé, en un mot on la vit.

Les démonstrations rationnelles de l'existence de Dieu doivent subir la même exclusion.

D'abord voudrait-on instituer une démonstration de Dieu, qu'on ne le pourrait pas. La raison y est impuissante. Si on lui montre Dieu, elle le verra sans doute ; mais le trouver elle-même et le saisir dans sa réalité, elle ne le peut. C'est au cœur et à la volonté qu'appartient ce privilège. Dieu est en nous ; il est nous plus que nous-mêmes ; et comme nous nous sentons et nous connaissons par l'expérience intime, ainsi nous connaissons Dieu. Nous prenons conscience de lui comme de nous-mêmes. Tout autant que nous nous vivons nous-mêmes, nous vivons Dieu. Il est en nous le principe initial de tout ce qui vit en nous : notre vie n'est que le développement de Dieu en nous.

Ce qui a lieu dans l'individu a lieu aussi dans l'être social. La vraie vie sociale est le développement de la vie de Dieu dans la société. Et parce que Dieu vit dans tous les membres de la société également, la vie sociale doit en principe être répartie entre tous également ; d'où il suit que la forme normale de la vraie vie sociale ne peut être que la démocratie. La démocratie, telle qu'elle doit être quand le mouvement social aura atteint tout son développement, ne sera autre que la plénitude de la vie de Dieu dans la société humaine. C'est vers cet idéal que nous devons marcher, et que doit nous conduire le christianisme bien compris.

Conclusion. Nous avons répondu tant bien que mal à la question : « Comment la philosophie de l'action s'applique-t-elle au mouvement social ? » Si la réponse n'est pas aussi claire qu'on pourrait le désirer, c'est qu'elle expose des théories difficiles à préciser, dont les formules expriment des tendances plutôt que des idées. Et comment pourrait être précise une doctrine qui fait des facultés affectives l'organe de la connaissance, et qui relègue à l'arrière-plan cet instrument de précision et d'analyse qu'est l'intelligence ?

A ceux qui ayant reçu l'éducation philosophique traditionnelle se sont toujours tenus dans l'horizon classique, ces nouvelles manières de voir doivent paraître tellement étranges qu'ils sont portés à croire que nous inventons. Et pourtant notre exposé, pour incomplet qu'il soit à cause de sa brièveté, est exact en ce qu'il rapporte. Nous ne citons pas nos sources, pour ne pas tomber dans des indications personnelles qui peuvent donner lieu à beaucoup d'inconvénients. Mais nous n'avons rien inventé. Ceux qui suivent le mouve-

ment philosophique qui s'appelle contemporain, et le mouvement social prôné par certains groupes, nous rendront témoignage que nous n'avons pas rêvé.

Les théories sociales en particulier, que nous signalons à l'attention de nos lecteurs, sont le fait surtout de jeunes hommes ardents et actifs, dont on ne peut mettre en doute le zèle ni le dévouement, ni le sincère amour pour Dieu et pour les hommes, et principalement pour leurs frères les ouvriers. Ils ont d'ailleurs un désir incontestable de demeurer dans les limites de l'orthodoxie et dans la soumission à la sainte Eglise.

Malheureusement ils manquent de base sérieuse. Ils sont enthousiastes, ils aiment, ils veulent, ils agissent; et ils croient que ce sont là des principes. Le plus grand nombre n'en ont pas d'autres. Quelques-uns ont des notions de philosophie, mais qu'ils ont puisées dans le courant moderne; ils sont imbus de kantisme et de subjectivisme. Ce sont ceux-là qui sont comme les chefs d'école et les doctrinaires. Leur foi ardente sans bases rationnelles, leur ignorance des distinctions essentielles de la nature et de la grâce, les conduit à embrasser une sorte de doctrine mystique où la notion de l'homme social se confond avec la notion de l'homme chrétien, où la fin de la société temporelle s'identifie avec la fin surnaturelle, et qui, si elle était poussée jusqu'au terme de ses conséquences logiques, aboutirait à des utopies du genre Buchézien.

Il ne faut pas sans doute être traditionaliste à outrance, ni répudier à priori toutes les idées nouvelles. Mais il ne faut pas non plus embrasser à l'aveugle toutes les nouveautés, ni croire qu'avant le temps présent on a tout ignoré. Ce serait un fol orgueil. La philosophie subjective, qui s'insinue dans toute l'éducation contemporaine, favorise cet orgueil en mettant en l'homme lui-même, et en lui seul, tout principe et toute loi, et en subordonnant tout au sujet. Dès lors l'autorité des doctrines traditionnelles, l'autorité de l'Eglise, l'autorité même de Dieu, sont virtuellement détruites, et l'homme reste seul maître de sa pensée.

De là tant d'écarts en dehors des voies droites. La foule des penseurs, souvent même soi-disant catholiques, ne reconnaissent plus les bornes où l'autorité de l'Eglise et de la vraie et commune théologie ont le droit de les contenir. La pensée propre, le jugement propre, la volonté propre, telle est aujourd'hui la règle que l'on suit sans scrupule. Cette fausse direction rend souvent inféconds les plus grands efforts du dévouement, et paralyse la lutte pour le bien. Le clergé n'échappe pas à cette influence. N'existe-t-il pas parmi nous une catégorie d'intellectuels qui embrassent trop facilement les témérités de la *pensée contemporaine*, aussi bien dans l'ordre des doctrines sociales que dans celui de l'exégèse, de la critique, de la philosophie, et même de la morale? **Et serait-il faux de penser et injuste de dire qu'il y a là pour nous, à l'heure présente, un plus grand danger que dans la persécution qui nous menace et déjà nous atteint?**

Q. — J'ai lu avec un vif intérêt le deuxième article sur le Cartésianisme. *(Ami*, n° 36, 7 septembre 1905). D'après saint Thomas et la grande majorité des philosophes spiritualistes, la preuve de l'existence de Dieu dite *ontologique* n'a aucune valeur, car elle n'aboutit qu'à une abstraction, c'est-à-dire l'existence *idéale*.

Ayant eu souvent l'occasion de constater combien cette preuve frappe les païens capables de réfléchir, c'est avec peine que je me verrais forcé d'y renoncer, d'autant plus que, malgré les raisons déjà connues mais si clairement exprimées dans cet article, je ne suis pas encore absolument convaincu. La valeur ou la force intrinsèque d'une preuve ne dépend pas assurément de la forme qu'on lui donne; cependant la manière de la présenter peut en renforcer le sens et en rendre la réfutation plus difficile. Serait-ce abuser de demander, sur cette preuve *ontologique* présentée comme suit, l'avis de l'auteur de l'article sur le Cartésianisme?

I. Toute idée est vraie; or nous avons l'idée d'*absolu;* donc l'idée d'absolu est *vraie*.

« Toute idée est vraie. » Il n'y a pas d'idée fausse, impossible d'en citer une seule; car une idée — du grec εἴδω, voir — n'est que la vision ou la représentation immatérielle, intelligible d'un être présent à l'esprit. On ne peut avoir la vision de ce qui n'existe pas, ou de ce qui n'est pas dans l'ordre des possibles. Il n'y a que des associations d'idées ou des jugements d'idées qui soient faux. Inutile de développer cette majeure.

II. « Or, nous avons l'idée d'*absolu,* » c'est-à-dire de ce qui est indépendant de toute condition. Nous l'avons, cette idée d'absolu, d'abord prise dans son sens le plus général, et ensuite appliquée aux autres idées auxquelles elle peut convenir, par exemple : *bien* absolu, *sainteté* absolue, *beauté*, *force* absolues, etc., également *vie* absolue. Que signifie ce mot *absolu* appliqué à une idée ou à une chose? D'après saint Thomas, on dit qu'une idée ou une chose est *absolue*, quand elle a en elle la nature ou l'accident que requiert telle ou telle dénomination; ou encore on dit qu'une idée ou une chose est telle *absolument*, quand on peut lui donner telle ou telle dénomination, sans *restriction* et sans *condition*.

D'après cette définition éminemment scolastique, l'idée de *vie absolue* renferme nécessairement l'être, ou l'existence, ou la vie *actuelle;* car, si l'on suppose cette idée ne renfermant pas l'existence ou la vie actuelle, on aboutit à un contre-sens. En effet, que peut être une vie *absolue*, c'est-à-dire indépendante de toute condition et de toute restriction, à laquelle on refuse l'être, c'est-à-dire la vie elle-même? Rien; car c'est une pure contradiction dans les termes. L'idée de vie *absolue* sans l'être actuel reviendrait donc à affirmer et à nier en même temps la même chose sous le même aspect, c'est-à-dire à une absurdité. Qu'on dise donc, ou que nous n'avons pas l'idée de vie absolue, ou que ces deux mots réunis n'ont aucun sens. Mais du moment qu'on admet cette idée, c'est-à-dire qu'elle exprime un sens vrai, — ce qui me parait évident, — on doit logiquement conclure à sa réalité objective, à son existence actuelle, sinon ce ne serait plus *vie absolue* qu'il faudrait dire, mais *vie négative*, c'est-à-dire absence de vie, ou mort. On aboutit ainsi à un contre-sens.

Toute idée subsiste évidemment par ce qu'elle exprime essentiellement. L'idée de *vie absolue* exprimant essentiellement l'existence ou la vie actuelle prouve, par elle-même, qu'un être vivant d'une vie absolue existe actuellement. Cet être s'appelle Dieu. Ne pas admettre cette conclusion, c'est donner au mot *absolu* un sens contraire à sa définition.

On pourra encore objecter qu'en raisonnant ainsi, je passe illogiquement d'une abstraction à la réalité. Il me

semble que non ; car cette réalité ou vie actuelle est renfermée dans la définition même, dans le sens intrinsèque, essentiel, du mot *absolu*. Il me paraît au contraire illogique de refuser à une idée le sens complet, adéquat qu'elle exprime ou contient essentiellement, ou autrement dit de raisonner sur une idée en lui donnant arbitrairement un sens restreint ou incomplet.

Je vois une autre objection qu'on peut faire. *Vie absolue* n'est pas une idée, mais une association de deux idées ; par conséquent on ne peut lui appliquer la majeure : « Toute idée est vraie. » Il faudrait donc logiquement prouver en outre que cette association est vraie et non fausse ; ce qui complique la preuve. — Je ne sais que répondre à cette objection. Inutile d'ajouter que jamais un païen, quel qu'il soit, n'y a pensé.

III. Dernière difficulté. Toute idée est vraie ; cependant on a l'idée du *néant*, puisque le mot existe. — Nullement ; ce n'est pas une idée dans son sens strict ; bien au contraire, c'est la suppression ou négation de toute idée, c'est le résultat d'un travail ou d'un jugement intellectuel qui supprime volontairement l'*être*, avec toutes ses facultés, propriétés et forces. Le *néant* n'existe pas, donc on ne peut le voir, c'est-à-dire se le représenter intellectuellement, par conséquent en avoir l'idée. Autrement dit, c'est là une supposition de notre part purement subjective, qui ne représente absolument rien d'objectif, même d'une objectivité purement idéale.

Ce raisonnement sur le mot *néant* est-il faux ?

R. — Ad I. « Toute idée est vraie. » A en juger d'après le commentaire qui la suit, cette proposition revient à celle-ci : A toute idée correspond nécessairement un objet réel, existant ou possible, tel *in natura rerum* qu'il est dans l'idée ; ou encore à cette autre : Toute idée contient en elle-même l'affirmation de son objet. La raison qu'on en donne, c'est que l'idée est la représentation immatérielle, intelligible d'un être présent à l'esprit, et que l'esprit ne peut voir ce qui n'est pas. D'où il suit : 1° que l'idée, établissant l'équation entre l'intelligence et l'objet, la met toujours en possession de la vérité ; 2° que de l'idée d'une chose on doit toujours conclure à la réalité existante ou possible de cette chose. Entendue ainsi et dans sa généralité excluant toute exception, la proposition « *Toute idée est vraie* » ne saurait être admise.

Le mot *idée* sert à désigner une connaissance intellectuelle proprement dite, donc en elle-même totalement séparée ou dégagée de toute perception sensible, bien que celle-ci ait dû précéder pour fournir les matériaux indispensables à l'élaboration de l'idée ; car, dit saint Thomas, notre âme, tant qu'elle est unie au corps, n'exerce sa faculté de comprendre que *per conversionem ad phantasmata*, c'est-à-dire moyennant les phénomènes de la fantaisie éveillés en elle par l'action des sens, véritables manœuvres au service de l'esprit, selon la parole fort juste de Balmès. Même dans les choses immatérielles, spirituelles, purement rationnelles qui occupent notre esprit, la nécessité des fantômes s'impose, l'image apparaît et a sa part dans la formation des idées de ces choses ; c'est la loi de notre nature, parce que nous sommes une intelligence incarnée : le concept pur, tel que Kant l'a rêvé, est une impossibilité. L'idée est donc une connaissance intellectuelle.

Mais toute connaissance suppose un sujet qui connaît et un objet qui est connu, et par conséquent l'union de l'un à l'autre, union qui ne peut se faire qu'à deux conditions, savoir : que le sujet reçoive en lui l'objet, et que l'objet soit dans le sujet : *Cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente*. (*S. Th.*, p. I, q. 12, art. 4). Donc, dans l'idée, connaissance intellectuelle, il y a un élément comme extérieur, venu du dehors, et en quelque sorte matériel ; c'est lui qu'on appelle l'objet matériel de l'idée. Réalité réalisée ou réalisable, ou chimère, peu importe, cet objet est dans l'idée ; car l'intelligence qui a l'idée pense l'objet même de son idée, puisqu'elle ne peut pas penser le rien, et d'autre part elle ne le produit pas puisqu'elle le reçoit, et donc elle en présuppose logiquement la réalité.

L'objet de l'idée est dans le sujet ; mais comment y est-il ? Cet élément extérieur y entre-t-il avec son *être naturel*, ou son entité réelle, physique ? C'est impossible ; notre âme serait bientôt encombrée, insuffisante absolument pour emmagasiner tous les objets qu'elle est appelée à connaître. Du reste, c'est un principe général, applicable toujours, formulé par saint Thomas, que tout ce qui entre dans un sujet y est reçu selon la manière d'être du sujet. L'âme donc étant immatérielle, l'objet de sa connaissance ne saurait y être que d'une manière immatérielle, par sa forme intelligible, comme disent les scolastiques. Mais qu'est-ce que cette forme intelligible de l'objet ?

Ce n'est pas l'objet lui-même dans sa réalité physique, concrète, singulière ; c'est lui, mais dégagé, dépouillé de toutes ses conditions particulières, spiritualisé, d'objet singulier qu'il est dans sa réalité propre transformé en objet universel, en conception générale applicable à tous les objets de même essence et de même nature. C'est l'idée intellectuelle, ou la forme intelligible de la chose ; c'est le *verbum mentis*, ce que l'âme se dit à elle-même de la chose qu'elle saisit et perçoit ; c'est enfin l'idée dans son second élément, l'élément intérieur, ou son objet *formel*, celui qui à proprement parler constitue l'idée.

Il suit de là que l'idée n'a qu'un être intentionnel ou de raison ; c'est une réalité intellectuelle, un accident, une modification qui affecte l'intelligence, un concept simplement. Ce concept contient une forme intelligible qui représente un objet à l'esprit auquel il est intimement uni, mais son rôle est purement représentatif ; par lui-même ni il n'affirme, ni il ne nie formellement l'objet. Par lui et avec lui l'intelligence voit, perçoit la chose dans son être absolu, c'est-à-dire dans son essence seule ; et comme les essences n'existent pas en elles-mêmes, mais seulement dans les choses, il s'ensuit que le concept ou l'idée ne renferme ni l'affirmation, ni la négation de son objet. L'idée peut être vraie, elle peut être fausse, mais seule elle ne met pas en possession de la vérité ; il faut qu'intervienne un autre acte intellectuel, à savoir le jugement.

Qu'est-ce en effet que la vérité ? Il s'agit ici de

la vérité logique ou mentale, telle qu'elle est dans l'intelligence. Tout le monde connaît la célèbre définition qu'en a donnée saint Thomas, si claire et si juste que le comte de Maistre la rappelant un jour en a fait ce magnifique éloge : « C'est la vérité qui s'est définie elle-même. » « La vérité, dit l'Ange de l'école, c'est l'équation entre l'intelligence et l'objet. » Une chose est vraie, ajoute le même docteur *(S. Th.*, p. I, q. 16, art. 2), quand elle a la forme qui convient à sa nature; l'or, par exemple, est vrai, s'il n'emprunte pas une forme étrangère. De même l'intelligence qui émet un acte de connaissance est vraie, quand elle a la forme qu'exige cet acte, c'est-à-dire l'image de l'objet connu. — Si l'image ou représentation intelligible qui est en elle est fidèle, elle est alors dans le vrai. Ainsi la raison formelle du vrai consiste dans l'équation ou la conformité de l'intelligence avec son objet. Remarquons-le bien toutefois : pour que l'intelligence entre en possession de la vérité, il ne suffit pas que l'équation existe d'une manière purement objective, matérielle, pourrait-on dire ; il faut encore qu'elle soit subjective, formelle, consciente par conséquent, et donc que nous connaissions cette égalité ou conformité. En d'autres termes, la vérité dans l'intelligence résulte de sa conformité avec l'objet, à la condition qu'elle perçoit cette conformité, et qu'ainsi elle sait qu'elle est dans le vrai.

Mais comment arrive-t-elle à se rendre ce témoignage ? C'est, poursuit saint Thomas, par voie d'affirmation et de négation. Or l'idée intellectuelle, simple concept, n'affirme rien, ne nie rien, en dehors d'elle-même. Affirmer ou nier, c'est porter une sentence par laquelle, après une comparaison formelle ou virtuelle, on prononce qu'un attribut convient ou ne convient pas à tel sujet : c'est juger. Pour se rendre compte de la vérité de son idée, l'intelligence doit donc la juger. Si elle prononce que l'objet est conforme à l'idée qu'elle s'en est faite, et si son affirmation est elle-même conforme à la réalité, son jugement est vrai, vraie aussi son idée, et de plus elle sait que celle-ci est vraie, et elle possède la vérité. *Secus si secus.*

Ainsi, pour nous, la vérité n'est que dans le jugement; il faut en dire autant de l'erreur, car le jugement peut être faux. S'il s'agit de juger les idées *sensibles,* dont l'objet tombe sous les sens, il est facile d'éviter l'erreur ; s'il s'agit au contraire de juger les idées intellectuelles ou absolues, dont l'objet est *suprasensible,* l'intelligence, on le sent, se trompera plus aisément. Elle peut même en être réduite à l'impuissance de prononcer. Cela arrive surtout à propos du jugement *d'existence,* qui affirme ou nie l'existence d'un sujet. Ainsi, j'ai l'idée d'Infini, et je veux juger cette idée : Puis-je affirmer l'existence de son objet ?

Saint Anselme faisait le raisonnement, et par suite le jugement que voici : « J'ai l'idée d'un être tellement grand que je ne puis en imaginer un plus grand. Or, un être tel ne peut pas exister seulement dans l'intelligence; donc il existe en réalité. » — A quoi Gaulinon, moine de l'abbaye de Maumoutiers, du vivant même de saint Anselme, répondait : « On dit qu'il y a quelque part dans l'Océan une île qu'on appelle l'*Ile perdue,* et on raconte sur elle des merveilles qui dépassent de beaucoup tout ce qu'on a pu dire des *Iles fortunées.* Jusqu'à présent j'admets cela sans difficulté. Mais si on ajoute comme conséquence nécessaire que, puisque j'imagine cette île, je dois avouer de plus qu'elle n'existe pas seulement dans mon imagination, mais encore en réalité, parce que, comme il est plus parfait d'exister dans l'intelligence et la réalité que d'exister seulement dans l'intelligence, si cette île n'est que dans mon imagination, elle ne sera pas la plus belle et la plus parfaite de toutes, oh ! alors je me récrie. Si, en vertu de ce raisonnement, on veut me forcer à reconnaître l'existence réelle de cette île, je croirai qu'on s'amuse, et je ne sais lequel des deux serait le plus répréhensible, ou de celui qui accepterait une telle conclusion, ou de celui qui la proposerait ; car avant de décrire les merveilles de l'île, il eût fallu prouver qu'elle existe en réalité [1]. » — L'argument est irréfutable, et saint Anselme avec tout son génie n'a pas su y répondre victorieusement.

C'est qu'en effet l'idée intellectuelle, nous l'avons montré ci-dessus, n'est qu'une réalité intellectuelle, elle n'a qu'un être intelligible, intentionnel, représentatif. J'aurai beau la contempler elle seule : je n'y trouverai jamais que l'être qu'elle possède dans mon intelligence, et si j'affirme sa réalité en dehors de mon intelligence, mon jugement est sans valeur ; l'être perçu existe idéalement, c'est tout ce que l'on peut dire. Si l'on va plus loin, jusqu'à conclure de l'idée à la réalité, un contradicteur quelconque pourra nier la conclusion, et dire que la réalité en question n'est qu'une pure hypothèse. Le seul moyen de lui fermer la bouche, ce serait de lui prouver qu'en effet existe *a parte rei* et *in rerum natura* l'être pensé, dont l'idée contient la représentation intelligible. Tant que cette preuve n'a pas été fournie, peu importe par quel moyen, l'idée ne peut pas être déclarée vraie, c'est-à-dire ayant un objet réel qui lui corresponde, et l'intelligence n'est pas en possession de la vérité. Donnez la preuve expérimentale au contraire, l'idée alors est vraie, elle prend corps pour ainsi parler, et elle peut servir de point d'appui pour une argumentation nouvelle, différente de la première, où celle-ci trouvera un puissant *confirmatur.*

Si donc nous avions affaire à des païens capables de réfléchir, et sur qui *l'idée* qui est en nous de l'existence de Dieu produise une impression sérieuse, nous nous garderions bien d'abandonner cette preuve « ontologique ; » mais nous ne l'appellerions qu'en second lieu, après la preuve physique tirée de l'existence et de l'ordre du

[1] P. Maumus, *Saint Thomas et la Philosophie Cartésienne,* t. I, p. 41.

monde, laquelle seule, d'après saint Thomas, est concluante et se suffit à elle-même.

Ad II. D'après ce qui précède, il nous semble facile d'apprécier l' « *Idée de l'absolu* » donnée comme mineure dans le syllogisme proposé.

D'abord, dit-on, « nous avons l'idée de l'absolu, ou de ce qui est indépendant de toute condition. » Oui, nous avons l'idée, et de l'absolu *simpliciter* ou selon l'essence et la nature, et de l'absolu *secundum quid*, ou selon telle ou telle qualité. L'absolu *simpliciter*, c'est l'infini, le parfait, l'être possédant la plénitude de l'être, tellement que si on lui en refuse la plus petite partie, ce n'est plus l'absolu, le parfait. L'absolu relatif ou *secundum quid* est l'infini, le parfait sous certains rapports seulement. Ainsi la beauté *absolue* n'est pas l'absolu *simpliciter*, car il lui manque l'être des autres qualités. De même pour la vie absolue, la sainteté absolue, etc.

Or, l'idée d'*absolu parfait* n'est pas une idée *intuitive;* si elle l'était, nous jouirions dès ici-bas de la vision béatifique, ce qu'aucun docteur ou philosophe catholique ne peut soutenir. Pareillement, l'idée de l'*absolu relatif* n'est pas non plus une intuition. Si parfaite que soit la chose représentée par notre idée, nous pouvons toujours en imaginer une plus parfaite, dans le même genre. Donc cette idée de l'absolu est une idée *abstraite*, formée de deux éléments : l'un positif, savoir, les qualités qui nous apparaissent dans l'objet idéal ; l'autre négatif, l'absence de limites et de conditions.

Cette idée abstraite de l'absolu *simpliciter* ou *secundum quid* renferme-t-elle « nécessairement l'être ou l'existence ? » — L'être idéal, intentionnel, intelligible, représentatif, oui ; l'être réel, existant, en acte, non ; et cela pour toutes les raisons énumérées ci-dessus. En particulier, l'idée de « *Vie absolue,* » à laquelle on refuse l'être ou la réalité concrète de la vie, n'est-elle pas une contradiction, une absurdité ? En aucune façon ; car cette vie n'est *vie*, et elle n'est vie *absolue* que dans l'idée, dans le concept que s'en fait l'intelligence, et tant qu'on n'aura pas vu par intuition ou démontré par le raisonnement qu'il existe *a parte rei, in natura rerum*, comme parle saint Thomas, un être possédant actuellement cette vie, on ne pourra pas dire que l'idée « exprime un sens vrai, » ni conclure « logiquement à la réalité objective, à l'existence actuelle » de la vie absolue, parce que ce serait passer de l'abstrait au concret, séparés par un abîme que l'idée seule ne permet pas de franchir. Descartes, Malebranche et tous les ontologistes modernes n'ont pas réussi jusqu'alors à renverser cette argumentation, fondée sur ce principe thomiste, que pour conclure de l'idée à la réalité il est absolument nécessaire de prouver au préalable qu'un objet correspondant à l'idée existe *a parte rei, in natura rerum*.

Ad III. Quant à la question relative à l'idée du *néant*, quelques mots de réponse suffiront. L'objet général de l'idée, c'est le réel, c'est-à-dire ce qui existe ou peut exister ; la conception primordiale dans laquelle se résolvent toutes les autres, c'est l'être, existant ou possible. Il résulte de là que le néant *absolu*, ce qui n'est pas et ne saurait être, ne peut devenir à proprement parler l'objet direct d'un concept positif, d'une idée, car ce qui n'est pas ne peut être représenté à l'esprit ; comment en effet voir, par exemple, dans sa forme intelligible un cercle carré ? « Le néant, dit Malebranche, n'est pas intelligible. » Donc, nous n'avons du néant qu'une idée improprement dite, une idée *négative*. Nous le percevons par les propriétés dont il est la négation : la non-présence d'une chose fait connaître son absence.

Q. — 1° Une personne riche et bonne chrétienne croit qu'il est permis de manger le mercredi saint un plat d'herbes préparé au maigre dans lequel on aurait versé le jus d'une côtelette la veille, pour l'améliorer. Il peut y avoir deux cuillerées à bouche de jus. Dans le diocèse, il n'est pas permis d'assaisonner avec de la graisse. Les motifs de ce sentiment sont qu'il y a peu de jus et qu'il est dommage de jeter une bonne chose pour en faire une autre. On est guidé par la paresse et l'économie.

2° Il arrive assez souvent que des personnes, par distraction, servent un plat gras le vendredi, ou du poisson et du gras pendant le carême. Lorsqu'on a commencé à manger, on achève, quoiqu'on remarque l'erreur qu'on a commise.

3° D'autres se permettent de manger les aliments défendus, sous prétexte de ne pas les laisser gâter. Quelle réponse donner aux pauvres et aux riches ?

4° Est-il permis de faire gras en voyage ?

5° Et dans les établissements où l'on prend les eaux ?

R. — Le précepte de l'abstinence étant un précepte obligeant de soi *sub gravi*, on ne peut s'en regarder comme dispensé, ainsi que le reconnaissent généralement les théologiens, que dans les cas où l'on ne pourrait pas l'observer sans de graves inconvénients *(sine magno incommodo*, dit Noldin), parce qu'alors *lex Ecclesiæ non obligat cum tanto incommodo*. Mais s'il s'agit d'une matière légère, un inconvénient moins grave pourrait suffire : *Ratio mediocris, aut potius mediocriter gravis, excusat a veniali*, dit l'adage communément reçu.

Ad I. Deux cuillerées à bouche de jus de viande, quoique la chose ne soit pas permise dans le diocèse, ne semblent pas du tout constituer de soi une matière grave. Si elles sont ajoutées sans aucune intention mauvaise et de bonne foi, dans un plat de légumes préparé au maigre pour l'améliorer, on ne peut être obligé de le jeter, ou de préparer un autre plat avec assez grand ennui et embarras. « Si ex errore prandium paratum sit cum condimento vetito, permitti potest, » dit Noldin. Il n'en serait pas tout à fait de même si la chose avait été faite exprès et avec réflexion.

Ad II. S'il s'agissait d'un repas gras entier préparé ainsi par distraction, il faudrait évidemment faire des distinctions. « Quod si de integro prandio ex carnibus præparato agitur, dit encore Nol-

din, n. 665, attendendæ sunt circumstantiæ, scilicet num alii cibi mox parari possint, num cibi ex carnibus parati sine notabili detrimento asservari possint in sequentem diem, etc. Si enim prandium paratum sine gravi incommodo relinqui non potest, licite sumitur. »

Mais la raison d'achever le repas commencé, lorsqu'on remarque l'erreur, ne suffit pas évidemment par elle seule pour faire gras pendant tout le repas, pas plus que pour manger du poisson et de la viande au même repas pendant le carême.

Ad III. Ce prétexte n'est pas suffisant pour les riches. En effet, ce ne serait pas là un inconvénient bien grave, d'autant plus que pour eux il y aurait un excellent moyen de ne pas les laisser gâter et de faire en même temps la charité : ce serait de les donner aux pauvres qui eux, dans ce cas-là, ont bien certainement la permission de les manger. Pour des pauvres, au contraire, il pourrait y avoir un inconvénient grave, *incommodum magnum*, à laisser perdre des aliments gras qui sont à eux, et dans ce cas-là ils pourraient les manger un jour maigre.

Ad IV. Il ne peut être permis de faire gras en voyage les jours d'abstinence que si l'on ne peut pas faire maigre sans un grave inconvénient, par exemple, si l'on était vraiment trop fatigué par le voyage, si on ne pouvait pas du tout trouver des aliments maigres suffisants, ce qui peut arriver surtout quand on ne peut s'arrêter dans son voyage que pendant quelques instants. Mais on peut dire en général que ceux qui, dans leurs voyages, veulent observer les commandements de l'Eglise, trouvent facilement à se faire servir du maigre dans les hôtels. Aussi la raison de faire comme les autres et de ne point se faire remarquer ou railler, n'est assurément pas une raison suffisante, car ce n'est qu'une raison de respect humain, et alors il faut se rappeler cette parole de Notre-Seigneur : « *Qui me erubuerit et meos sermones coram hominibus, et ego erubescam eum coram Patre meo,* » et ne pas craindre de se montrer chrétien.

Ad V. Nous croyons savoir que dans les établissements où l'on prend les eaux, en général les évêques donnent la permission de faire gras. D'ailleurs les traitements qu'on subit semblent l'exiger, et les médecins, même chrétiens, en font ordinairement un précepte.

Q. — Le propriétaire d'un restaurant fait gras tous les vendredis de l'été ; sa famille de même. Voici les motifs d'excuse qu'il met en avant : « J'habite un village perché à 900 mètres d'altitude, éloigné de la ville de 12 kilomètres. Pendant l'été, à cause des touristes, je suis obligé d'avoir de la viande de boucherie que je dois acheter à la ville. Or, parfois, les touristes n'épuisent pas ma provision de viande. En été, la viande se gâte très vite. Plutôt que de subir cette perte, je préfère manger le restant. — D'autres fois, j'ai tellement de travail le vendredi pour préparer un dîner gras aux touristes, que je ne puis préparer à la fois un dîner maigre pour ma famille. »

1° Ces deux motifs sont-ils suffisants pour écarter tout remords de conscience ?

2° Cette famille doit-elle demander dispense au curé ou à l'évêque et *in singulis casibus ?*

R. — I. Le restaurateur ou hôtelier dont il s'agit a certainement des raisons bien suffisantes pour demander et obtenir dispense ou permission de faire gras, ainsi que sa famille, les vendredis d'été. En effet, pour une dispense il ne faut point une cause qui exempte par elle-même de l'observation de la loi, car alors on n'a pas besoin de dispense ; mais seulement une cause qui vous rende dissemblable aux autres personnes, et fasse que l'observation de la loi vous soit bien plus difficile qu'à elles. Or, notre hôtelier en est au moins là, et alors pour lui il n'est point nécessaire de recourir à l'évêque, car les curés, ainsi que le reconnaissent généralement les théologiens, ont, en vertu de la coutume, le pouvoir de dispenser relativement à l'abstinence non pas, il est vrai, toute leur paroisse, ni même tout un village ou toute une société, mais au moins chacun de leurs paroissiens en particulier, quand il y a pour cela une raison suffisante. Or, on peut regarder une famille comme un seul être moral. Un chef de famille peut donc demander à son curé dispense pour lui et toute sa famille, et le curé, quand il y a une raison comme celle dont il est question ici, peut bien l'accorder pour tout l'été, sans que cette permission ait besoin d'être renouvelée dans le cours de la saison.

II. Mais notre hôtelier n'a-t-il pas une raison suffisante pour faire gras le vendredi pendant tout l'été, lui et sa famille, sans demander de dispense ? — Pour être exempté de la loi de l'abstinence, il faut et il suffit qu'on ne puisse l'observer sans un inconvénient grave, *sine magno incommodo*. Or ici, d'après l'exposition que l'hôtelier semble faire loyalement et véridiquement, nous serions porté à croire qu'au moins *la plupart du temps* il a une raison suffisante pour l'exempter ainsi que sa famille de faire maigre les vendredis d'été. D'autres pourraient regarder ses raisons comme douteusement suffisantes par elles-mêmes. D'autres enfin pourraient être plus sévères encore.

Or, quand il y a doute positif si la cause est suffisante pour exempter par elle-même (par conséquent probabilité qu'elle l'est), un bon nombre de théologiens affirment que la dispense n'est point nécessaire, parce qu'alors la loi est rendue douteuse, et d'après l'adage communément reçu : *Lex dubia, lex nulla;* et leur sentiment est certainement probable, et par conséquent peut être suivi en pratique. D'autres au contraire soutiennent qu'il faut une dispense, parce que la loi *possède,* et qu'il faut une raison certaine pour la déposséder. Nous ne croyons pas que ce soit le moment de discuter théoriquement les raisons et la valeur des deux sentiments, d'autant plus 1° que tous les théologiens sont d'accord dans ce cas-là pour

conseiller au moins de demander dispense, parce qu'il est toujours dangereux, surtout à un simple fidèle, de se faire juge en sa propre cause; 2o que dans notre cas en particulier, il peut même être nécessaire de recourir à une dispense pour une autre raison, à savoir que non seulement il y aura en été des jours où l'hôtelier et sa famille ne seraient que douteusement dispensés, parce qu'il serait douteux si ces jours-là les inconvénients seraient assez graves pour les dispenser par eux-mêmes, mais qu'il y aura aussi des jours où les inconvénients ne seront pas assez graves pour apporter même une probabilité sérieuse d'exemption, et où l'on pourrait encore être trop tenté de juger en sa propre faveur, et on pourrait ensuite avoir des inquiétudes raisonnables de conscience; tandis que la demande de dispense, qui ne peut que lui être très facilement accordée, serait de nature à dissiper tous ces troubles de conscience.

Si nous étions à la place du curé de l'hôtelier, et que celui-ci nous demandât dispense, nous lui dirions : « Je vous l'accorde volontiers pour le temps que vous me demandez, tout en *vous conseillant,* par respect pour la loi de l'Eglise, de faire maigre avec votre famille les vendredis d'été où vous verrez vous-même que vous pourrez le faire sans des inconvénients tant soit peu sérieux, » et nous croyons bien qu'il suivrait notre conseil.

Q. — 1° Je connais une paroisse où il y a une telle abondance de messes manuelles que le curé est obligé d'en faire dire une tous les jours de l'année en dehors de la paroisse.

Cela posé, je vous demande si le curé serait obligé de faire acquitter dans la paroisse les messes qu'il avait pour habitude jusqu'alors d'envoyer ailleurs : 1° si dans la paroisse il y avait un prêtre qui pourrait les acquitter; 2° si ce prêtre était spécialement désigné par les donateurs des messes manuelles pour les acquitter.

2° Un prêtre pourvu d'un titre patrimonial peut-il se retirer du ministère quand il veut, même malgré la défense de l'évêque?

R. — Ad I. Le *lieu* où doivent être dites les messes demandées par les fidèles est une des clauses du contrat, qui dépend de ceux qui offrent l'honoraire. Si les fidèles exigent d'une manière explicite ou en termes implicites que la messe demandée par eux soit dite dans l'église paroissiale, le curé qui reçoit leurs honoraires doit, ou bien les prévenir qu'il lui est impossible de satisfaire à leurs demandes, ou bien dire ou faire dire les messes dans le lieu demandé.

Dans le cas où il n'y aurait aucune indication, ni implicite, ni explicite, sur le lieu où les messes doivent être célébrées, on reconnaît au curé la faculté de les faire acquitter ailleurs.

Les fidèles qui demandent une messe basse peuvent s'adresser pour la dire à n'importe quel prêtre, même au vicaire, sans passer par le curé. Assurément celui-ci n'est pas obligé d'annoncer en chaire, au prône, les messes qui ne lui ont pas été demandées à lui-même, mais rien n'empêche le vicaire de faire savoir aux personnes qui lui ont donné des honoraires qu'il célèbrera à leur intention tel ou tel jour, pour leur permettre d'assister à la messe.

Quant aux messes *chantées,* elles doivent être demandées au curé, qui, seul, a le droit de régler tout ce qui se rapporte au culte *public*, comme est une messe chantée. Les fidèles, en demandant une messe chantée, peuvent manifester l'intention qu'elle soit célébrée dans la paroisse : et c'est le devoir du curé de faire droit à leur requête, s'il le peut soit par lui-même, soit par un autre prêtre, surtout un vicaire.

Ad II. Tout prêtre chargé d'une paroisse, lors même qu'il aurait un titre patrimonial, ne peut quitter sa paroisse sans la permission de l'évêque. Lorsque sa démission est envoyée, il doit rester au poste jusqu'à ce qu'elle ait été acceptée par l'évêque, à moins qu'il ne s'agisse d'entrer dans un ordre religieux. C'est, en effet, par la volonté expresse de l'évêque que l'on est entré en possession du bénéfice, il faut par conséquent son congé pour le quitter. A défaut d'autre preuve, on peut apporter une décision de la S. C. du Concile, du 9 juin 1884, pour Toulouse, où il est défendu aux desservants de quitter leurs paroisses *ante acceptationem Ordinarii.*

Il n'y a d'exception que pour ceux qui veulent entrer dans un ordre religieux. Le droit naturel et le droit positif exigent qu'ils informent l'évêque de leur dessein : ils ne peuvent, en effet, abandonner le troupeau qui leur a été confié sans avertir le pasteur suprême de pourvoir à sa garde; d'ailleurs un décret du 25 janvier 1848 défend de les recevoir dans les maisons religieuses s'ils ne présentent, en entrant, des lettres testimoniales de leur évêque. Mais ils ne sont pas tenus d'attendre la permission formelle de l'évêque.

Supposons (et le cas n'est pas chimérique) que l'évêque se refuse à accepter une démission, que devrait faire le curé qui l'offre? — Si le démissionnaire a l'intention d'entrer dans un ordre religieux, il peut partir malgré la défense de l'évêque, parce que le droit lui en reconnaît la faculté. Dans le cas où l'évêque croirait ce prêtre absolument nécessaire à son diocèse, il devrait s'adresser au Souverain Pontife pour obtenir de lui un ordre prescrivant au prêtre en question de rentrer dans le diocèse. Le cas s'est rarement présenté, parce que rarement les évêques ont pu prouver que tel prêtre, aspirant à la perfection de la vie religieuse, leur était absolument nécessaire.

Dans tous les autres cas, le démissionnaire dont l'évêque se refuse d'accepter la résignation, n'a d'autre ressource que de rester à son poste ou de recourir au Saint-Siège. L'évêque, en effet, est établi juge des causes de résignation, et c'est à lui d'apprécier si elles sont réellement suffisantes. Il n'est pas toujours obligé d'accepter la démission, le droit lui laissant en plusieurs circonstances la

liberté ou d'accepter une résignation, ou de pourvoir par un coadjuteur au bien de la paroisse [1].

Q. — Les administrateurs d'un bureau de bienfaisance qui distribuent les secours selon leurs préférences politiques, sont-ils tenus à restitution ?

R. — D'après la raison et le sentiment de tous les théologiens, tous les genres de justice obligent *sub gravi* en matière grave. Par conséquent, comme il s'agit ici d'une matière grave au moins par sa continuité, les administrateurs d'un bureau de bienfaisance qui ne regardent que la politique pour distribuer les secours, pèchent gravement et même peuvent pécher très gravement s'ils ont beaucoup de secours à distribuer, car d'après les règles de la justice distributive et l'intention au moins de la plupart des donateurs, ces secours doivent être distribués aux plus nécessiteux, sans égard à la politique.

Mais, toujours d'après la raison et le sentiment de tous les théologiens, il n'y a que la violation de la justice commutative qui oblige à restitution. Les autres genres de justice n'y obligent qu'autant qu'une atteinte serait portée en même temps à la justice commutative. Or, ici cette atteinte ne pourrait être prouvée, et nous ne voyons pas jusqu'à quel point et envers qui les administrateurs pourraient être rigoureusement tenus à restitution, car on ne pourrait pas prouver que ceux qui ont été frustrés de secours y avaient un droit strict et rigoureux. De plus, ces administrateurs pourraient peut-être dire pour leur décharge qu'ils n'ont agi en cela que selon les intentions et la direction des autorités supérieures, qui peuvent bien être les plus coupables.

Cependant nous croyons que si ces administrateurs se confessaient, le confesseur devrait d'abord *exiger* qu'à l'avenir ils changeassent de conduite et même donnassent plus à ceux qui ont été rebutés davantage, si cela est en leur pouvoir; ensuite il pourrait demander (sans l'exiger rigoureusement) qu'en réparation ils leur donnassent au moins un peu de ce qui est à eux-mêmes, et s'ils n'y répugnent pas absolument, il pourrait l'imposer comme pénitence.

Erratum. — Un abonné de Paris nous fait remarquer, avec raison, que M. Thiers n'a pas été enterré civilement (p. 454). C'est vrai. Mais cet homme, d'ailleurs si bien doué, ne s'est point rapproché de la foi religieuse qu'il exaltait, ce qui causait tant de joie et d'espérance à Mgr Dupanloup. Il n'a pas été plus fidèle à sa foi politique, puisqu'il est entré et qu'il est resté dans le sillage de Gambetta qu'il avait stigmatisé du nom de « fou furieux. »

Le jugement que nous avons porté sur lui est sévère; nous croyons devoir le maintenir.

[1] *Ami*, 1891, p. 642 et 657.

L' « AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Vie de Mgr Taché, archevêque de Saint-Boniface, par Dom Benoît, supérieur des Chanoines réguliers de l'Immaculée-Conception au Canada. — 2 vol. grand in-8 carré de 610 et 936 p. — Nombreuses illustrations hors texte. — Montréal, librairie Beauchemin.

C'est une fort belle et très intéressante vie que celle de Mgr Taché, archevêque de Saint-Boniface au Canada. Elle « résume cinquante années d'un immense progrès pour la religion catholique et pour l'influence française dans une région grande comme huit ou neuf fois la France. Au XIXe siècle, bien peu de prélats ont autant contribué à l'avancement du royaume de Dieu sur la terre; aucun Français, croyons-nous, n'a autant servi l'extension de la langue française et de la vie française dans le monde. » (Préf., VII).

Mgr Taché était issu d'une famille française originaire de Garganvillars, diocèse de Montauban. Son arrière-grand-père était allé s'établir à Québec en 1739. Par sa mère, il descendait des Boucher de la Brocquerie, famille du Perche, dont un membre était allé en 1635 se fixer au Canada avec ses douze enfants. Il comptait aussi parmi ses ancêtres plusieurs Français célèbres par leurs découvertes et par leurs entreprises, comme par les services rendus à la colonie.

Il naquit le 23 juillet 1823. Il fut élevé par sa mère restée veuve à l'âge de 28 ans avec quatre enfants dont le troisième, Alexandre-Antonin, devait être le grand archevêque de St-Boniface, l'intrépide défenseur de la race française au Canada. Sa mère, tant qu'elle vécut, demeura son conseil et sa confidente : c'étaient deux grandes âmes dignes l'une de l'autre.

Se sentant appelé à l'état ecclésiastique, Alexandre-Antonin entra à 18 ans au Séminaire de Montréal, à 21 ans au noviciat des Oblats de Marie-Immaculée dont le fondateur et supérieur était Mgr de Mazenod, évêque de Marseille. Pour obtenir la guérison de sa mère dangereusement malade, il se voua à l'évangélisation des sauvages de l'Ouest, vaste région soumise à l'Angleterre, mais non encore entrée dans le Dominium canadien. Depuis un an seulement le territoire avait été détaché du diocèse de Québec et formait le diocèse des Trois-Rivières dont le titulaire était Mgr Provencher, missionnaire infatigable, qui avait lui-même créé son église.

Il fallut 62 jours d'un voyage très pénible au jeune oblat et à son compagnon pour aller de Montréal à St-Boniface où résidait l'évêque. Il n'était encore que sous-diacre. Ordonné prêtre quelques mois après, il fut envoyé avec M. Laflèche à 300 lieues de St-Boniface, à l'Ile-à-la-Crosse, où ils ne purent arriver qu'après deux mois et deux jours de marche.

Le P. Taché inaugurait sur la terre que la Providence lui avait destinée un apostolat qui devait être long et très fécond. C'était sur la fin de 1846.

Ce qu'il y avait de difficultés à vaincre, de travaux à supporter, de souffrances à endurer, pour évangéliser des sauvages dont il fallait apprendre la langue sans le secours d'aucun dictionnaire, dans un pays très étendu où n'existait aucune voie de communication, sous un climat où le froid descend pendant une bonne partie de l'année à 30° ou 40° sous zéro, on le devine sans peine. On le constate d'ailleurs dans le récit très complet et fort intéressant que Dom Benoît fait des travaux du P. Taché.

La tâche parut ingrate aux supérieurs des Oblats et ils délibéraient de l'abandonner quand un événement

providentiel vint les tirer de leur incertitude. Epuisé par ses longs et rudes travaux, Mgr Provencher avait besoin d'un coadjuteur ; des circonstances vraiment décisives l'amenèrent à choisir le P. Taché pour cette fonction. Rome agréa le choix. Mgr Taché n'avait que vingt-sept ans. Mgr Mazenod le fit venir en France pour le sacrer lui-même. La cérémonie se fit le 23 novembre 1851 à Viviers dont l'évêque, Mgr Guibert, était aussi un Oblat.

A son retour Mgr Provencher lui confia plus spécialement l'administration des missions où son zèle s'était déployé et où sa présence était devenue nécessaire. Il eut bientôt tout remis dans l'ordre. Il donna un essor nouveau à ces missions. Il lui fallait tout entreprendre et tout surveiller : presbytères, écoles, chapelles, hôpitaux, fermes, culture des champs, jardins, étables, basses-cours, et prédications. Nul autre n'y réussissait aussi bien que lui.

Il n'eut plus la consolation de revoir son vénérable évêque qui mourut le 7 juin 1853, après 35 ans d'un laborieux apostolat.

Par ce décès, Mgr Taché devenait évêque de St-Boniface ; il lui fallait encore dix jours pour avoir ses trente ans. Aux travaux du missionnaire s'ajoutèrent pour lui les sollicitudes de l'évêque et les épreuves qui accompagnent toujours et fécondent les grandes carrières.

Pour son immense diocèse, il manquait de prêtres ; il en chercha de tous côtés ; s'il n'y réussit pas autant qu'il l'aurait désiré, il eut du moins assez de succès pour multiplier et organiser les centres d'évangélisation. Il se procura des Frères des Ecoles chrétiennes, des religieuses, les Sœurs Grises de Montréal, puis les Sœurs de la Charité de Saint-Vincent de Paul. Le développement que prirent les missions exigea bientôt que l'évêque de St-Boniface ne restât pas seul chargé des immenses territoires dont se composait le diocèse. Mgr Taché sut le comprendre dès le début de son épiscopat. En attendant un démembrement qu'il préparait avec autant de prudence que de persévérance, il se fit donner comme coadjuteur Mgr Grandin, qui fixa sa résidence à l'Ile-à-la-Crosse, et Mgr Faraud fut établi vicaire apostolique d'Athabaska-Mackenzie.

Mgr Taché revit la France et Rome en 1867, à l'occasion du centenaire des Saints Apôtres. Au milieu des jouissances que ce voyage lui procura, il ne négligea rien de ce qui pouvait être utile à ses missions.

Le démembrement du diocèse se fit en 1871. Mgr Taché obtint plus qu'il n'avait demandé. Saint-Boniface fut détaché de la province ecclésiastique de Québec et érigé en archevêché. Mgr Taché, désormais archevêque de St-Boniface, avait pour suffragants Mgr Grandin, établi évêque de St-Albert, les vicaires apostoliques de la Colombie anglaise et d'Athabaska-Mackensie avec ceux qui pourraient ensuite être établis sur le territoire de la province de St-Boniface.

— Pendant les vingt-cinq années de missions et d'épiscopat que Mgr Taché avait passées dans les territoires du Nord-Ouest, il n'avait eu affaire qu'aux métis canadiens, aux sauvages qui habitaient ces contrées et aux colons français qui venaient s'établir dans le pays. Tous vivaient en paix.

Mgr Taché prévoyait qu'un nouvel état de choses ne tarderait pas à se produire. L'événement survint en 1869, suscitant des luttes qui ne sont pas encore terminées. Mgr Taché, dévoué du fond de l'âme aux intérêts des catholiques et de la population française, y prit une part très active, très brillante, souvent couronnée de succès, mais plus souvent impuissante devant le parti-pris de la faction anglaise qui domine dans la province d'Ontario. Il resta vingt-cinq ans sur la brèche, mettant toute son influence au service de la paix, usant de son remarquable talent d'écrivain pour riposter à toutes les attaques, déployant dans les négociations une intelligence déliée, une prudence consommée, sachant prévoir les événements et préparant les moyens de faire face à toutes les éventualités. Il fut l'âme de la résistance des catholiques du Manitoba aux actes d'oppression du parti qui domine à Ottawa, capitale de l'Ontario.

Les troubles eurent leur racine première dans l'antagonisme des deux races, la française et l'anglaise, qui se trouvèrent en face l'une de l'autre par suite de l'établissement de la puissance anglaise dans la colonie française du Canada. La lutte éclata dans le Nord-Ouest canadien en 1869, lorsque la Confédération canadienne eut acheté à la Compagnie de la Baie d'Hudson ses droits sur la terre de Rupert et sur les Trois-Rivières. Les colonies jusque-là autonomes, quoique vivant sous la dépendance de l'Angleterre, étaient favorables à l'entrée dans la Confédération canadienne. Ce changement pouvait s'opérer en paix. Les maladresses du gouvernement d'Ontario et les menaces aux droits des métis et des catholiques suscitèrent une opposition armée contre la prise de possession du pays par les Ontariens.

On n'avait tenu aucun compte des sages avis de Mgr Taché, et de ceux de M. Mac-Tavish, gouverneur de la colonie d'Assiniboia. Les métis français prirent les armes et se donnèrent un gouvernement provisoire ; ils en avaient le droit puisqu'ils n'étaient pas encore soumis au Canada.

Quand la guerre fut déchainée, le nouveau gouverneur nommé à Ottawa pressa Mgr Taché, qui était alors à Rome pour le Concile, de revenir sur-le-champ dans la province. Pie IX le lui permit. On comptait sur lui pour rétablir la paix. Il réussit à faire admettre les garanties et les libertés réclamées par les métis français. La paix eût été dès lors assurée si le gouvernement d'Ontario avait accordé l'amnistie pleine et entière qu'il avait promise ; mais il la fit attendre longtemps par des moyens dilatoires ; le gouvernement de la reine d'Angleterre finit par l'accorder, mais partielle seulement : on en exceptait Riel et les deux autres membres du gouvernement provisoire. Ce manque de parole donna naissance à de nouvelles agitations. Du moins Mgr Taché avait assuré à la province de Manitoba un état politique sous lequel elle aurait vécu en paix, si les clauses de l'Acte de Manitoba avaient été respectées.

En 1885 il y eut une révolte des tribus sauvages injustement dépossédées de leurs terres. Des métis soutinrent les sauvages et Riel, plusieurs fois trompé par le gouvernement d'Ottawa, se mit à leur tête. Mgr Taché condamnait cette prise d'armes ; mais il s'employait à faire respecter les droits des opprimés et à calmer les esprits. Cette révolte fut bientôt réprimée.

La grande lutte qui occupa Mgr Taché les dernières années de sa vie fut celle qui s'engagea au sujet des écoles.

Parmi les garanties contenues dans l'Acte de Manitoba, se trouvaient les deux points suivants : la langue française admise comme officielle concurremment avec la langue anglaise, les écoles confessionnelles catholiques reconnues et mises sur le pied de l'égalité avec les écoles anglaises.

Malgré la résistance éloquente et infatigable de l'opposition confessionnelle, le Parlement d'Ottawa vota deux statuts qui enlevaient aux écoles catholiques leurs droits garantis par l'Acte d'union du Manitoba au Canada, reconnus par les lois et jusque-là respectés par le gouvernement.

Les catholiques engagèrent la lutte en se servant de tous les moyens de résistance que leur offrait la constitution du pays.

Mgr Taché, quoique malade, déploya à leur tête une prodigieuse activité, multipliant les démarches, publiant coup sur coup des écrits qui réfutaient les allégations des adversaires et mettaient en pleine évidence les droits des catholiques. Tous les évêques du Canada soutenaient l'archevêque de St-Boniface. La question des écoles du Manitoba prima toutes les autres dans les élections.

Mgr Taché mourut en pleine lutte, le 22 juin 1894, sans avoir eu la consolation de voir triompher la justice.

Nous avons voulu donner ce résumé de la vie du grand évêque, parce que nous y avons vu le meilleur moyen d'engager nos lecteurs à en chercher le récit complet dans l'ouvage de Dom Benoît. Ils y prendront un vif intérêt.

Nous terminerons par un mot sur l'auteur. Il est bien connu en France par une œuvre de haute portée : *La Cité antichrétienne*, qui comprend deux parties : *Les erreurs modernes* et *La franc-maçonnerie*. On ne peut traiter avec plus de profondeur, plus d'ordre, plus de clarté, plus d'exactitude, plus de scrupule dans la documentation les hautes questions qu'a embrassées Dom Benoît.

Il a publié un autre ouvrage moins répandu, mais qui mérite d'attirer l'attention de tous ceux qui aiment l'histoire sérieusement traitée : *Histoire de l'abbaye et de la terre de Saint-Claude*, deux volumes in-quarto, 1700 pages de texte compact, avec 261 illustrations dans le texte et XXIII hors texte. Bien que ce ne soit qu'un enchaînement de données documentaires, la rédaction de l'ouvrage est si bien réussie qu'on le lit avec grand intérêt. C'est l'histoire politique religieuse de la région jurassique depuis le v[e] siècle jusqu'au XIX[e].

Dom Benoît a conduit au Manitoba des familles de colons français avec lesquelles il s'est établi. Il a implanté dans le pays un rameau de la Congrégation des Chanoines Réguliers de l'Immaculée-Conception dont le Rme P. Abbé, Dom Gréa, expulsé comme tant d'autres religieux, a trouvé un refuge en Italie, à Andora-Stazione. Comme les anciens moines, les fils de Dom Gréa font marcher de front le chant de l'office de jour et de nuit, l'exercice du saint ministère, le travail de la terre et celui de l'étude.

Pour sa part, Dom Benoît continue l'œuvre d'évangélisation et de colonisation de Mgr Taché. On comprend que le successeur de ce grand évêque, Mgr Langevin, lui ait demandé d'en écrire la vie, et qu'il ait pu exprimer à l'auteur son entière satisfaction. Ceux qui liront l'ouvrage en porteront le même jugement que l'archevêque de St-Boniface.

Grammaire de Plain-Chant *en deux parties*, par les Bénédictins de Stanbroock. — Traduction autorisée. — In-8° de 120 p., broché 1 fr. 50; cartonné 2 fr., 2 fr. 25, 2 fr. 50. — Desclée, Rome et Tournai.

Si nous n'avions pas à faire les réserves qu'on lira plus bas, nous présenterions cet ouvrage à tous ceux qui s'occupent de chant grégorien comme un manuel excellent.

La première partie contient la *pratique* du plain-chant. On y trouve bien exposé ce qui concerne l'historique du plain-chant, la prononciation du latin, la notation, les tons, le rythme (voir plus bas), la psalmodie, l'hymnodie (simple mention), l'accompagnement (quelques données générales), les diverses parties de la Messe et des Vêpres, les Livres liturgiques (énumérés).

La seconde partie est une *étude théorique* sur le rythme du plain-chant.

C'est au sujet de cette théorie et du chapitre v de la partie pratique que nous avons à faire une première réserve.

Le rythme que la *Grammaire de Plain-Chant* enseigne au ch. v de la première partie, et explique dans toute la seconde, est celui qu'a imaginé dom Mocquereau ; il n'est pas celui des autres plain-chantistes, qui, d'ailleurs, ne s'accordent entre eux ni sur les conditions du rythme en général ni sur la constitution rythmique du plain-chant en particulier. Rien ne prouve que ce rythme de dom Mocquereau soit le vrai rythme grégorien ; il y a même de bonnes raisons de penser que ce ne l'est pas. La démonstration en a été faite par un Bénédictin anglais, dom Burge : *Examen des théories rythmiques de D. Mocquereau*[1]. Ce rythme, d'ailleurs, renferme des imperfections que nous avons signalées il y a deux ans[2] quand elles commençaient seulement à s'accuser, et qui deviennent de plus en plus caractérisées dans la suite des articles de la *Paléographie musicale* et dans la *Grammaire de Plain-Chant*. En recommandant cette *Grammaire*, nous devons donc avertir nos lecteurs qu'ils y trouveront enseigné, non pas le *rythme grégorien*, mais un des genres de rythme auxquels nos contemporains plient la mélodie grégorienne, le *rythme de dom Mocquereau*. Comme ce rythme est l'un de ceux qui se recommandent le plus par la juste considération que mérite son auteur, qu'il jouit d'une grande diffusion, grâce aux publications des Bénédictins de Solesmes et de la maison Desclée, il est bon que les amateurs de chant grégorien en fassent une étude : ils en auront les éléments théoriques et pratiques dans cette *Grammaire de Plain-Chant*.

Notre seconde réserve concerne la notation avec laquelle ladite *Grammaire* est mise en rapport. Cette notation est encore propre à dom Mocquereau et aux Bénédictins de Solesmes. Avant le *Motu proprio* de Pie X, les livres édités par eux portaient, à côté, au dessus, au dessous de certaines notes ou de certains neumes, des signes rythmiques : points ajoutés, épisèmes ou traits verticaux fondus avec la note, traits horizontaux, dans les éditions en notation grégorienne ; mêmes signes et autres dans les transcriptions musicales. Dans ces dernières, les points placés toutes les deux ou trois notes désignent les appuis du rythme spécial à dom Mocquereau. C'est à cette notation que s'appliquent les enseignements rythmiques de la *Grammaire de Plain Chant*.

Le *Kyriale* ayant été publié par l'Imprimerie Vaticane, la maison Desclée, tout en donnant une édition conforme à la Vaticane, en publia une autre avec les signes rythmiques de dom Mocquereau. Cette publication donna lieu à des controverses, à des communications officielles de la Commission Vaticane et de la Secrétairerie d'Etat. A la suite et comme conséquence de ces incidents, il parait certain qu'il ne sera plus fait d'éditions semblables pour les autres parties de l'Edition Vaticane. La *Grammaire de Plain-Chant* devra donc être modifiée pour cadrer avec la notation de l'Edition Vaticane. Elle serait parfaite si, abandonnant ce qu'il y a de trop étroit dans le système rythmique de dom Mocquereau et dans tous les autres systèmes particuliers, elle s'en tenait aux grandes lignes du rythme que tous admettent et qui suffisent amplement à une bonne exécution du chant.

Les commencements du Canon de l'Ancien Testament, par le P. Jean-Baptiste de Glatigny. — Un vol. in-12 de 248 p. — Rome, Desclée.

A quelle époque les livres sacrés dont est composé l'Ancien Testament ont-ils été rédigés dans leur forme présente?

A cette question le P. Jean-Baptiste de Glatigny donne une solution qui s'écarte à la fois des deux extrêmes.

La forme sous laquelle les Livres saints nous sont parvenus ne remonte qu'à l'époque de la captivité de Babylone : cette partie de la solution va contre l'opinion traditionaliste qui prétend que nous avons le texte même des auteurs primitifs, tel qu'il est sorti de leurs mains.

Mais la rédaction en a été faite sur ces écrits primitifs, soigneusement conservés jusque-là dans les

[1] Traduction française, Paris, Lecoffre, 2 fr.
[2] *Ami du Clergé*, 1904, p. 373.

archives du Temple : cette seconde partie va contre les intempérances de l'hypercritique protestante et rationaliste.

De cette manière nous aurions bien les écrits des auteurs originaux de l'Ancien Testament, mais dans une rédaction postérieure qui les aurait reproduits en partie et avec les compléments ou explications nécessaires à l'époque de cette rédaction.

Le motif de cette rédaction serait que les Juifs éloignés de leur pays et privés de leur Temple eussent entre les mains les Saintes Ecritures qui n'avaient pas été publiées auparavant.

Nous nous contentons d'indiquer dans quel sens le P. Jean-Baptiste de Glatigny résout la question, — sans vouloir en faire la critique.

L'Année des Malades, par la Comtesse de Flavigny. — 2 vol. in-16 raisin, 4 fr. — Paris, Lethielleux.

La douleur éveille toujours un mouvement de sympathie pour ceux qu'elle brise dans sa rude étreinte : il en est de même des livres écrits pour la consolation de ceux qui souffrent, et ils seront toujours nombreux sur la terre. Et cependant ces livres qui enseignent le secret de la « bonne souffrance » sont bien rares. Nous avons la *Journée des malades* de l'abbé Perreyve, si connue et tant aimée ; ici même, il y a quelques mois, nous recommandions aux lecteurs de l'*Ami*, et avec des éloges mérités, le volume que M. le chanoine Decorne a consacré à tous ceux dont le foyer devient la *Chambre du malade*. C'est pour eux également, mais surtout pour ceux dont la vie ne fera plus que languir dans une longue suite d'épreuves et de souffrances, jusqu'à la mort, que la comtesse de Flavigny a publié ces deux volumes au cours de l'an dernier.

Disons-le tout de suite, cet ouvrage est fait pour des chrétiens, pour des âmes sur lesquelles se projettent les radieuses clartés de la foi : nous doutons fort qu'il réussisse à consoler ceux qui n'auraient, ce qui est malheureusement trop commun, qu'une teinte superficielle de christianisme. Convaincre un malade, condamné à de longs jours de souffrances, qu'il lui faut non seulement la résignation, mais la joyeuse acceptation de la douleur, cela dépasse les sentiments habituels du grand nombre. Mais l'auteur, formée elle-même à cette dure école des infirmités sans issue ici-bas, n'a eu qu'à retracer le chemin poursuivi par elle, pour conduire des âmes sœurs de la sienne à cette conception chrétienne de la souffrance.

Le premier volume, *La vie du malade*, nous donne les divers jugements que la raison et la foi portent sur la maladie. L'homme qui souffre doit arriver à accepter ses infirmités non seulement avec le *Fiat* du bon vouloir divin, mais avec l'*Alleluia* du sacrifice et de la résurrection qui le couronne ; il ne doit pas se contenter de n'être qu'un résigné, alors qu'il continue en lui les souffrances expiatrices du Rédempteur. Trois sacrements, — et en regard du texte latin, une excellente traduction des prières liturgiques, — l'aideront à réaliser le plan divin ; ils lui faciliteront sa prière à lui, prière qui ne ressemble en rien à celle du chrétien qui ne souffre pas. Et pour fermer ce premier volume, une douzaine de méditations, d'une forte élévation de pensées, adaptées aux diverses époques de l'année chrétiennes : dialogues très suggestifs entre l'âme et son divin Maître, dans les multiples manifestations de sa vie.

Les Lectures spirituelles du malade, tel est le sous-titre du second volume, et ce qu'il renferme le justifie sincèrement. Véritable mosaïque, qui a demandé à l'auteur un gros travail de patience, de jugement et d'érudition, car toutes les pièces sont empruntées à tout ce que les grands écrivains du christianisme ont dit de la souffrance. Il y a là cinquante-deux lectures hebdomadaires, riches de doctrine comme de sens pratique, signées des Saints et des Pères de l'Eglise, des prédicateurs les plus illustres et des mystiques les plus autorisés. Inutile d'ajouter que nos Saints Livres y sont fréquemment mis à contribution. Il y a là, pour nos confrères chargés plus spécialement du ministère des malades, une véritable mine qu'ils auront plaisir et profit à exploiter : ils ne regretteront pas le temps dépensé à la parcourir.

La Sainte Vierge et la France contemporaine, par l'abbé H. Brulé. — Un vol. in-12 de 208 p., 1 fr. 50, *franco* 1 fr. 95. — Abbeville, Paillart.

On a beaucoup parlé, beaucoup écrit sur les rapports étroits qui existent entre la Sainte Vierge et la France : *Regnum Galliæ, regnum Mariæ*. Mais un tel sujet n'est jamais épuisé. En attendant l'achèvement d'un grand ouvrage qu'il doit faire paraître sous ce titre : *Marie et la France depuis les origines jusqu'à nos jours*, un prêtre du diocèse de Soissons, M. l'abbé Brulé, a eu l'heureuse idée de publier, en un joli volume, une partie de son travail, la plus actuelle et la plus attachante, celle qui raconte l'action de la Sainte Vierge dans notre pays au XIXe siècle.

Dès le 2 février 1801, six jeunes étudiants s'enrôlent dans *la Congrégation*. Cette pieuse association, attaquée et diffamée avec une fureur imbécile par la franc-maçonnerie et la libre-pensée, finit par succomber en 1830 ; mais elle a été, comme l'écrit M. de Mun, « le berceau de toute la vie religieuse de notre époque. » La *Congrégation militaire de Notre-Dame des Victoires* est en butte aux mêmes calomnies et subit le même sort, parce qu'elle exerce la même influence salutaire. C'est également dans les premières années du siècle que s'introduit en France la pieuse pratique du *Mois de Marie* et que se fondent plusieurs congrégations religieuses ayant la Sainte Vierge pour patronne. Tel est l'objet du premier chapitre.

En 1830, Marie entre personnellement en scène. *La médaille miraculeuse* (1830) et *Notre-Dame des Victoires* (1836), *La Salette* (1846), *Lourdes* (1858), *Pontmain* (1871), *Pellevoisin* (1876) : autant d'interventions miséricordieuses auxquelles la France catholique s'est efforcée de répondre. Un chapitre spécial est consacré à l'histoire de chacune de ces manifestations surnaturelles. L'auteur se montre, avec raison, très réservé sur les événements de Tilly, qu'il ne mentionne que pour mémoire et dans une note rejetée à la fin du volume.

Les dernières pages font ressortir la place que Marie a tenue dans l'âme des catholiques français au cours de ces derniers temps. Et l'ouvrage, dédié à Notre-Dame de Liesse, se ferme sur une parole d'espérance.

Comme le dit Mgr Deramecourt dans sa lettre d'approbation, « ce livre est actuel, vivant, bien écrit. » Il pourra être utilisé pour la prédication et le catéchisme ; il sera surtout, selon le vœu de l'auteur, « comme l'écho, toujours à la portée du peuple, de la voix de nos orateurs catholiques. »

Marie révélée à ses enfants, par le P. Ludovic de Besse, Fr. Min. Capucin. — Un vol. in-16 de 420 p., 2 fr. — Paris, Desclée, Oudin, Vic et Amat ; Bruxelles, O. Schepens.

Le but que s'est proposé le P. Ludovic de Besse est d'attirer les cœurs vers la Sainte Vierge, afin qu'elle les conduise à Jésus, et par Jésus à Dieu. Pour cela, il faut la faire connaître. C'est à quoi s'est appliqué le P. Ludovic de Besse. Il a mis à contribution la Sainte Ecriture, la Liturgie et les Pères et plus largement les révélations privées. C'est à la *Cité mystique* de Marie d'Agréda qu'il a le plus emprunté, qu'il a presque tout

emprunté. Pour justifier cette préférence, il a présenté dans l'Introduction les raisons qui motivent sa préférence en faveur de Marie d'Agréda et ses défiances, non pour la personne, mais pour les révélations de Catherine Emmerich dans les conditions où elles ont été recueillies. D'autres préfèrent Catherine Emmerich. La question débattue au sujet des deux *voyantes* ne sera pas définitivement résolue par l'Introduction du P. Ludovic de Besse; mais ce n'est pas de critique qu'il s'agit dans son ouvrage. Il s'agit surtout d'édification : *Marie révélée à ses enfants* en fournit une ample matière au lecteur dans les pieux récits de Marie d'Agréda et dans les réflexions qu'y ajoute le P. Ludovic de Besse pour en tirer des conséquences qui s'appliquent à la vie spirituelle des individus et même à la vie sociale des nations.

LITURGIE

Q. — 1° Dans une paroisse très commerçante, et presque toute entière composée de magasins, pour ne pas retenir trop longtemps les fidèles aux messes du dimanche, vu le nombre des communions, le célébrant sort le saint ciboire du tabernacle, dit le *Misereatur*, commence lui-même la communion des fidèles, pour le principe, et, après avoir communié une dizaine de personnes, remet le ciboire au vicaire qui continue la communion.

Or, il arrive souvent que, par suite du grand nombre de communions, le célébrant est de retour à la sacristie tandis que le vicaire continue son office. *Dans ce dernier cas*, le vicaire, de retour à l'autel, peut-il se considérer comme un simple remplaçant du célébrant distribuant la communion *intra missam*, et s'abstenir de donner la bénédiction au peuple, puisque le célébrant l'a déjà donnée?

2° Quand un prêtre dit la sainte messe *à un autre autel que celui du Saint-Sacrement*, en revenant à la sacristie il s'arrête à l'autel du Saint-Sacrement et y communie les fidèles *qui ayant entendu sa messe*, ont l'habitude de se présenter alors à la sainte table.

Quand la messe est en noir, le prêtre peut-il donner ainsi la communion *extra missam*, sans aller auparavant quitter les ornements noirs?

R. — Ad I. Nous pensons que le vicaire, malgré la prolongation de la communion des fidèles jusqu'après le retour du célébrant à la sacristie, n'a point à donner la bénédiction, lorsqu'il renferme le Saint-Sacrement dans le tabernacle. Car, ici, il s'agit bien de la communion donnée *intra missam*; et si elle se prolonge au-delà, ce n'est qu'un *per accidens*, dont il n'y a pas à faire cas dans la circonstance, d'autant plus que toute l'assistance a reçu la bénédiction du célébrant à la fin de la messe.

Ad II. Même avec les ornements noirs qui ont servi pour la messe, le prêtre qui vient de célébrer à un autre autel peut en toute sécurité de conscience s'arrêter à celui du Saint-Sacrement, pour communier les fidèles qui viennent s'y présenter. Mais, dans ce cas, il ne donne pas la bénédiction qui suit d'ordinaire la communion donnée *extra missam* (S. R. C., 24 juillet 1683, n. 1711, ad 2; 27 juin 1868, n. 3177; 12 mars 1836, n. 2740, ad 11; 30 août 1892, n. 3792, ad X); et au temps pascal il n'ajoute pas non plus *Alleluia* qui devrait se dire après le verset *Panem*, si la messe n'avait pas été de *Requiem*. (S. R. C., 26 nov. 1878, n. 3465).

Q. — 1° Quand on célèbre la messe en même temps qu'à l'autel majeur a lieu une cérémonie chantée, il faut parfois faire de grands efforts pour ne pas être distrait. La raison de l'*attention à conserver* est-elle alors une raison suffisante pour réciter toutes les prières de la messe à mi-voix? C'est un fait d'expérience qu'on est plus attentif quand on entend sa propre voix.

2° Au contraire, il arrive parfois que les autels sont très rapprochés, et certains prêtres sont fort gênés d'entendre une autre voix à proximité de leur autel.

La raison de charité est-elle une cause suffisante pour tout dire à voix basse, ou au moins de manière que le servant seul sache quand il a à répondre?

R. — Ad I. Nous ne connaissons pas d'auteur qui condamnerait cette manière de faire, et avec raison. Car, en définitive, par suite du chant, les prières à dire secrètement ne sont jamais, quoique dites à mi-voix, entendues des assistants. Or, qu'est-ce qu'ordonne la Rubrique? C'est que les parties à réciter à voix basse soient dites de telle façon « ut et ipsemet (sacerdos) se audiat, et a circumstantibus non audiatur. » (Rubr. gén. du Missel, tit. XVI, n. 2). Donc, soyez en paix sous ce rapport.

Ad II. Cette fois, nous ne croyons pas que, sous prétexte de charité, on puisse dire toutes les prières à voix basse, et se contenter d'élever la voix au moment où le servant doit répondre. Ce serait aller contre le rit formel de la messe, qui prescrit des prières à voix secrète et d'autres à voix claire et intelligible, et violer de propos délibéré l'ordre établi. Mais, pour satisfaire à la Rubrique et ne pas gêner ses voisins, il suffit de s'en tenir au texte même de cette Rubrique, recommandant de ne pas trop élever la voix, « ne perturbet alios qui fortasse in eadem ecclesia tunc temporis celebrant, » et de ne pas parler si bas « ut a circumstantibus audiri non possit. » Donc, pas d'exagération dans un sens ni dans un autre.

Q. — Cette année 1906, le 4e dimanche de Carême étant empêché (par l'Annonciation), notre Ordo renvoie les leçons du Ier nocturne au premier jour libre, *in casu* au mercredi suivant, saint Jean de Capistran. Ces leçons ne sont pourtant pas un commencement de Livre. Quelle est la raison de ce privilège qui leur est fait? Le même privilège serait-il fait aux leçons du Ier nocturne des autres dimanches de Carême susceptibles d'être empêchés par une fête de 1re classe, soit aux IIe et IIIe dimanches?

R. — C'est vrai : ni les leçons du 1er nocturne au IVe dimanche de Carême, ni celles du 1er nocturne à la Sexagésime, à la Quinquagésime, et aux IIe et IIIe dimanches de Carême, ne sont des commencements de Livres, et cependant elles ont le privilège d'être transférées, quand elles sont empêchées en leur jour, et on les lit dans le cours de la même semaine, au premier jour où l'on fait l'office d'une fête n'ayant pas de leçons propres et

qui en dehors du Carême aurait celles de l'Ecriture courante. (S. R. C., 9 juin 1899, n. 4028).

Mais pourquoi ont-elles ce privilège ? C'est, disent les auteurs, parce qu'elles renferment l'histoire de Noë, Abraham, Jacob, Joseph, et Moïse, qui sont à la fois les plus remarquables figures du Sauveur et comme les prophéties vivantes de notre rédemption à laquelle rien ne pourrait mieux nous préparer. (Cf. Cavalieri, t. I, chap. 34, déc. 11).

Q. — Où, quand et par qui a été composé l'*Adeste Fideles ?*

R. — Nous ne connaissons pas d'ouvrage propre à vous renseigner sur ce point d'histoire. Les rédacteurs des *Ephemerides Liturgicæ* que nous avons interrogés à cette occasion nous ont déclaré n'en pas savoir davantage. Il faut donc nous contenter pour le moment de reproduire ce que vous nous écrivez, pour mettre d'autres chercheurs sur la voie :

« L'opinion générale en Angleterre est que l'*Adeste Fideles* a été composé par John Reading, organiste protestant de Worcester en 1680. Le *Dolphin*, au contraire, revue américaine, avance que l'auteur est catholique et date de 1760. »

Si l'un de nos nombreux abonnés pouvait nous aider à trancher la question intéressante que voilà, nous lui en serions vivement reconnaissant.

Q. — J'ai eu une discussion ardente à propos de la messe du jeudi saint. J'ai soutenu que l'on ne pouvait célébrer ce jour-là qu'une messe *chantée*, à moins d'*indult*. Je me suis appuyé sur le cher *Ami* que je feuillette très fréquemment, v. g. 1904, p. 831-32 : « Les messes *basses* sont gravement défendues le jeudi saint, quand il n'y a pas d'*indult* qui les autorise ; » 1893, p. 302 : « Les messes *privées* sont prohibées le jeudi saint, le vendredi saint et le samedi saint. »

A cela un confrère répond qu'il ne faut pas confondre messe *basse* avec messe *privée*, et qu'on peut v. g. dans une paroisse dire une messe *basse* ou non *chantée, sans aucun indult*. Et il me cite à l'appui plusieurs réponses de l'*Ami*.

Qui a raison ?

R. — Les diverses réponses qu'on nous représente ici comme inconciliables s'accordent cependant très bien et sans effort, quand on veut bien se rappeler ce qui est en cause dans chaque demande particulière. Car si les auteurs, et nous avec eux, nous ne donnons pas toujours le même sens à « messe basse » et à « messe privée, » quelquefois aussi c'est tout un. (Cf. *Ami*, 1902, p. 269, où se trouvent ces différents sens).

V. g., en 1904, p. 831-832, le terme de *messe basse* est parfaitement clair, quand on sait d'après la demande qu'il s'agit d'une messe dite en faveur d'un malade dans une infirmerie ; et il faut de la bonne volonté pour en conclure que le jeudi saint, à moins d'indult, on ne pourrait dire une messe, même pour la paroisse, si elle n'était pas chantée.

De même, en 1893, p. 302, quand l'*Ami* dit que toutes les messes privées sont prohibées le jeudi saint et dans les églises paroissiales et dans les chapelles des communautés, on ne peut raisonnablement l'entendre que des messes dites à un titre privé, et non des messes paroissiales elles-mêmes, quand même elles ne seraient pas chantées. Personne n'ignore que le Cérémonial de Benoît XIII *pour les petites églises* n'exige pas le chant dans les fonctions paroissiales de la semaine sainte. C'est d'ailleurs ce que l'*Ami* enseignait clairement en 1888, p. 342, en déclarant privée ce jour-là toute messe non publique ou non paroissiale.

Votre confrère avait donc raison contre vous, et il en sera toujours de même chaque fois que vous isolerez nos réponses des circonstances qui les ont provoquées.

Q. — Une personne jouit d'un oratoire privé, avec tous les privilèges qu'on peut avoir, privilèges régulièrement concédés. Si cette personne vient à mourir, les jours où le corps est présent dans la maison et le jour même de la sépulture, l'aumônier peut-il dire la messe des morts dans cet oratoire privé ? Peut-il dire la messe *ut in die obitus*, même les jours doubles ou autres ? Quel rite empêcherait de dire la messe en noir ?

R. — Pour que l'aumônier de cet oratoire privé puisse dire la messe *de die obitus*, il suffit que le corps soit présent à la maison (S. R. C., 12 janv. 1897, n. 3944, ad 3), et que le rit de l'office du jour le permette.

Or, en dehors du jour où se font les funérailles à l'église, cette messe de *Requiem* ne sera permise que dans les semidoubles ordinaires, à moins d'indult plus étendu pour le diocèse.

Mais le jour où les obsèques ont lieu à l'église, l'aumônier jouira des mêmes privilèges que s'il célébrait à l'église des funérailles (S. R. C., 28 mai 1897, n. 3957, ad 1), et il pourra dire une messe basse *de die obitus*, excepté aux doubles de 1re classe, les dimanches, les fêtes de précepte, et enfin les jours qui excluent les fêtes de 1re classe, v. g. le jour des Cendres, etc. (S. R. C., 19 mai 1896, n. 3903, et 12 janv. 1897, n. 3944, ad 5).

Q. — 1° Quelle place donner à l'oraison commandée par l'évêque, par exemple *Pro Papa ?*

2° L'évêque peut-il commander une oraison en lui assignant la première place après celle du jour ?

R. — Ad I. En règle générale, l'oraison commandée par l'évêque ne vient qu'à la suite de toutes les oraisons prescrites par la Rubrique, c'est-à-dire après les mémoires spéciales du jour, après les mémoires communes, v. g. *A cunctis* ou *Ad libitum*, s'il y a lieu, et aussi après l'oraison du Saint-Sacrement, quand celle-ci est autorisée par la Rubrique.

Il importe peu que la messe ait une, deux, ou trois oraisons. Du moment que l'oraison commandée peut se dire ce jour-là, son tour ne vient